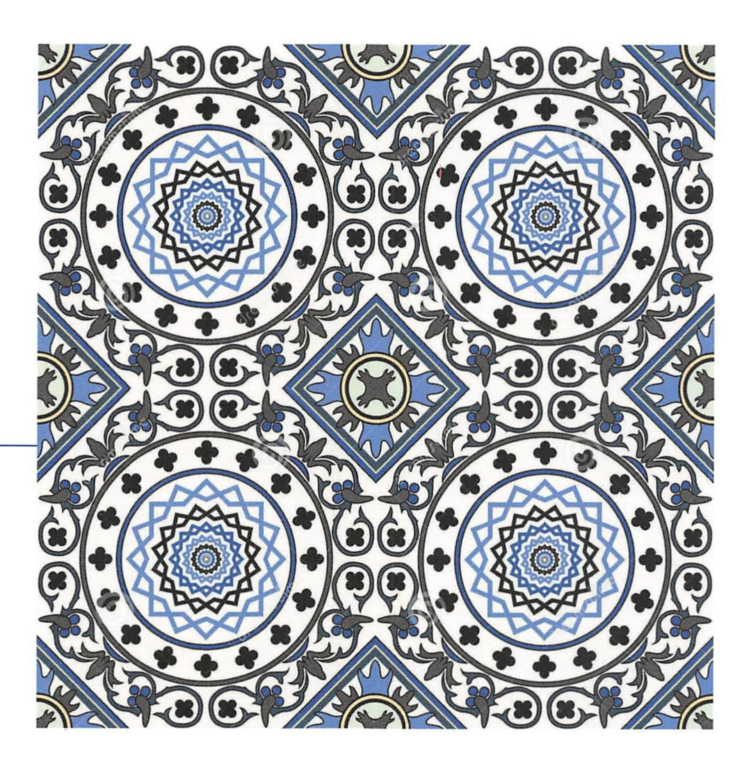
أ. د. عبد الملك بومنجل

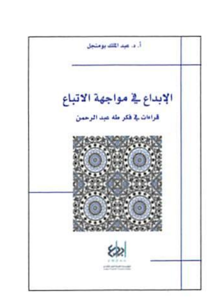
الإبداع في مواجهة الاتباع

قراءات في فكر طه عبد الرحمن





المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION



الإبداع في مواجهة الاتباع
قراءات في فكر طه عبد الرحمن

هذا الكتاب مواجهة هادئة وقوية، بين الإبداع والاتباع، بين الاجتهاد والتقليد، بين الحرية والاستلاب، بين الاستقلال والتبعية.

ليست مواجهة دينية ولا مذهبية، ولا سياسية ولا إدْيلوجية، ولا خطابية ولا إنشائية؛ فطالما سمعنا المُثقفين العرب يلوكون هذه المصطلحات الكبيرة وهم يتجادلون، فيرمي بعضهم بعضاً بالتقليد والاستلاب والتبعية؛ وينسب كل طرف لنفسه فضيلة الإبداع والاستقلال والحرية، دون أن يقدم بين يدي زعمه دليلاً من منطق أو شاهداً من عمل؛ ولكنها مواجهة علمية فلسفية برهانية، تقوم على ضبط المفهوم، وتدقيق العبارة، وإحكام المنطق، وتعزيز الدليل، وإحضار الشاهد، وإقامة الحجة، وإنجاز الفعل، وتقديم البديل.

فالكتاب قراءة في فكر الفيلسوف العربي المعاصر طه عبد الرحمن، ولا مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن أجدر بالعناية من مدخل الإبداع مواجِهاً للاتباع؛ ذلك أن هذه الجدلية ظلت ردحاً من الزمن قائمة في مجال التداول العربي والإسلامي على غير أصولها: يرفع الرافعون شعارات الإبداع ولا إبداع، وينسب الناسبون أنفسهم إلى الحرية ولا حرية، ويدّعي المدّعون الولاء للحداثة ولا حداثة، ويتهجم المتهجمون على التقليد وهم عاكفون عليه، ويذمّ الذامون الاتّباع وهم غارقون فيه، فكأن المصطلحات انفصلت عن مفاهيمها، والألفاظَ خانت معانيَها، والعبارات فقدت دلالاتِها؛ وكأن الفكرَ أن تزعم ما تشاء كما تشاء دون قانون ضابط ومنطق قائم ومنهج متوسَّل؛ وكأنما يكفي أن تزعم ليصح لك الزعم، ويكفي أن تنتسب ليصح لك النسب، ويكفي أن تتهم لتلتصق بخصومك التهمة!

عسى أن نكون أسهمنا بهذا الكتاب في تقريب مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي من مدارك أهل الاهتمام، وعسى أن نكون بذلك قد أسهمنا في التقدم خطوة أخرى في طريق تقويم مسار الفكر العربي المعاصر. والله نسأل أن يتقبّل منا هذا العملَ، وأن يبارك فيه ويزكّيه.

السعر 7$ أميركي أو ما يعادلها

ISBN 978-614-8024-08-5





الإبداع في مواجهة الاتباع

قراءات في فكر طه عبد الرحمن

أ. د. عبد الملك بومنجل

الإبداع في مواجهة الاتباع

قراءات في فكر طه عبد الرحمن



المؤسسة العربية للفكر والإبداع

الإبداع في مواجهة الاتباع
قراءات في فكر طه عبد الرحمن

أ. د. عبد الملك بومنجل

205ص.
ISBN 978-614-8024-08-5

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تُعبِّر بالضرورة
عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

الطبعة الأولى، بيروت، 2017



المؤسسة العربية للفكر والإبداع
بيروت - لبنان

المحتويات

الإهداء

إلى مُدرِك الحكمة العربية وهي توشك أن تندثر،
ومُسعِف الفلسفة الإسلامية وهي توشك أن تموت:
الفيلسوف الكبير طه عبد الرحمن

من غيرُ حرفكَ، يا حكيمُ، تنفسَتْ ... به حكمةٌ خنقَ العبيدُ كيانَها؟
ظلّت تَلَفّتُ في الدروبِ حسيرةً ... حتى رأتك فكفكفتْ أحزانَها
إذ أبصرَتكَ من الوجود لسانَها ... ورأتْك في لغة البيان بيانَها
مدّتْ إليك ذراعَها، فتضوّعتْ ... ألَقاً، فأكرمَها وأعظمَ شانَها
ومضتْ تُفاخِرُ أنها عربيةٌ ... من نسلِ طهَ أثمرتْ بُستانَها
وجرتْ بأنهار المعارفِ حُرّةً ... تشدو، وتحدِجُ من نفى إمكانَها
ببريقِ سخريةٍ، وتشمخُ نخلةً ... تغذو بأخلصِ تُربِها أغصانَها
يترقرقُ العِرفانُ في جنَباتِها ... فإذا البيانُ معانِقا بُرهانَها
وإذا بأسرابِ البلابلِ تستقي ... من فيض ما تهبُ الربى ألحانَها
وإذا بألسنةِ العبيدِ بكية ... تدري بأنّ شموخَه قد دانها!

عبد الملك بومنجل

مُقدمــة

هذا الكتاب مواجهة هادئة وقوية، بين الإبداع والاتباع، بين الاجتهاد والتقليد، بين الحرية والاستلاب، بين الاستقلال والتبعية.

ليست مواجهة دينيةً ولا مذهبية، ولا سياسية ولا إدْيلوجية، ولا خطابية ولا إنشائية؛ فطالما سمعنا المثقفين العرب يلوكون هذه المصطلحات الكبيرة وهم يتجادلون، فيرمي بعضهم بعضاً بالتقليد والاستلاب والتبعية؛ وينسب كل طرف لنفسه فضيلة الإبداع والاستقلال والحرية، دون أن يقدم بين يدي زعمه دليلاً من منطق أو شاهداً من عمل؛ ولكنها مواجهة علمية فلسفية برهانية، تقوم على ضبط المفهوم، وتدقيق العبارة، وإحكام المنطق، وتعزيز الدليل، وإحضار الشاهد، وإقامة الحجة، وإنجاز الفعل، وتقديم البديل.

فالكتاب قراءة في فكر الفيلسوف العربي المعاصر طه عبد الرحمن، ولا مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن أجدر بالعناية من مدخل الإبداع مواجِهاً للاتباع؛ ذلك أن هذه الجدلية ظلت ردحاً من الزمن قائمة في مجال التداول العربي والإسلامي على غير أصولها: يرفع الرافعون شعارات الإبداع ولا إبداع، وينسب الناسبون أنفسهم إلى الحرية ولا حرية، ويدّعي المدّعون الولاء للحداثة ولا حداثة، ويتهجم المتهجمون على التقليد وهم عاكفون عليه، ويذمّ الذامون الاتّباع وهم غارقون فيه؛ فكأن المصطلحات انفصلت عن مفاهيمها، والألفاظَ خانت معانيَها، والعبارات فقدت دلالاتِها؛ وكأن الفكرَ أن تزعم ما تشاء كما تشاء دون قانون ضابط ومنطق قائم ومنهج متوسَّل؛ وكأنما يكفي أن تزعم ليصح لك الزعم، ويكفي أن تنتسب ليصح لك النسب، ويكفي أن تتهم لتلتصق بخصومك التهمة!

ولمّا نبغ الفيلسوف طه عبد الرحمن، وأخذت ثمارُ نبوغه تتوالى، ظهر لونٌ

آخرُ من الفكر لا عهد للفكر العربي المعاصر به. وكانت السمة اللافتة لهذا الفكر أنه لا يرفع الشعار بل يمارس العمل، ولا يزعم المزاعم بل يقيم الدليل، ولا يرسل الكلام بل يقيم البرهان، ولا يجازف في الاتهام بل يقيم الدعوى ويشفعها بالأدلة، ولا يرى الفكرَ أن تتعلّم أفكار سواك بل أن تنتج أفكارَك بنفسك، ولا الفلسفةَ أن تترجمَ فلسفاتِ غيرِك بل أن تترجمَ ما يتحرّك في ذهنك ويهجس في ضميرك، ولا الإبداعَ أن تتبنى ما أبدعه غيرك بل أن تجتهد بنفسك في إبداع حياتك. لقد كان العنوان الأبرز لهذا الفكر أنه «الإبداع في مواجهة الاتّباع».

في جميع فصول هذا الكتاب يتجلى الإبداع محورا وقطبا، تنظيرا وفعلا. ويتجلى من ورائه الاتّباع مجرّدا مما ألبسه المُلْبِسون من الزيف، باديَ العوراتِ لا ينهضُ له برهان ولا يستقيم له قول؛ وكأنما هو فعلُ ساحر: فلقد كان «الحداثيون» العرب يرمون من ليس على مذهبهم بالتقليد، فإذا بطه عبد الرحمن يقلب التهمة رأسا على عقب، فـ«المُقلّدةُ» هو الاسم اللائق بهؤلاء المدّعين الحداثة، وهذا الذي يُرمى جزافا بالتقليد والرجعية يعلّم المدّعين معنى الإبداع ومعنى الفلسفة ومعنى الحداثة!

في الفصل الأول قراءة لمذهب طه عبد الرحمن في «فلسفة الإبداع» و«إبداع الفلسفة». وهو فصل كاشف عن تكامل النظر والممارسة في مشروع الرجل، وتجانس القول والفعل في تجربته الفلسفية؛ إذ لا تراه يطلق المصطلح في جهةٍ ما إلا بعد أن يفلسف مفهومه، ولا يتبنى النظرية إلا بعد أن يشبعها استدلالا وبحثا؛ ثم لا يقنع بفلسفة الإبداع فيمارس هو ذاته ألوانا من الإبداع الفلسفي هي ثمرة جهده، وعليها بصمتُه ووسمُه.

وفي الفصل الثاني قراءة لموقف طه عبد الرحمن من الحداثة. وما الحداثة إلا العنوان الأكبر الذي تنطوي فيه الأطروحات الفكرية والفلسفية والفنية والثقافية الكبرى في هذا العصر، وما الإبداع والاتباع إلا أس الجدليات في هذه الحداثة؛ لذلك سيكون هذا الفصل مناسبة لعرض التصور المتميز الفذ للحداثة في فكر طه عبد الرحمن، حيث لا يمكن أن تستقل الحداثة عن الإبداع والنقد والاستقلال الفكري، ولا يمكن للاتباع والتقليد إلا أن يكونا نقيضا للحداثة؛ وهنا ينفتح

الباب على مصراعيه لوصم جل الخطابات «الحداثية» العربية بأنها لون جديد من التقليد لا صلة له بروح الحداثة.

وفي الفصل الثالث معالجة لمشكلة عميقة من مشكلات التقليد الذي يمارسه الفكر العربي المعاصر باسم الحداثة، وهي مشكلة المصطلح. حيث سنعرض تجربة طه عبد الرحمن في علاج مشكلة المصطلح، بمنهج ذي صلة بأطروحة الإبداع، حيث تقوم هذه التجربة على الخروج من نفق التهويل والاتباع إلى أفق التأثيل والإبداع.

وفي الفصل الرابع توسيع لهذه الأطروحة حيث نبيّن كيف يقوم «الإبداع الفكري سبيلا لكوثرة المصطلح»، فنكشف كيف كان المصطلح الطاهوي حصيلةً لإبداع فكري، ونلحظ كيف تتكوثر المصطلحات في الممارسة الفلسفية للرجل بفعل مسلكه الإبداعي القائم على اختراع المفهوم وتوليد مصطلحه معجونا بتربة البيئة لغة وثقافة، أو تأصيل المفهوم القائم باستحداث مقابل مناسب موافق لمجال التداول.

أما الفصل الخامس فهو يعالج أطروحة فلسفية طاهوية ذات شأن، لها صلة بالإبداع قوية، ولها حظ من الفذوذية وافر؛ هي أطروحة «الأخلاقية»؛ حيث الحوارُ في فلسفته النظرية والعملية خلُقٌ للفكر وأفقٌ له، فهو يُعلي من شأن التواصل الإنساني ويزكّي ثمارَه. وهي دعوة إلى أن تكون المواجهة بين الأطراف المختلفة حوارية أخلاقية تليق بمقام الكرامة الإنسانية؛ إذ تقوم على أسس لغوية واستدلالية وأخلاقية سليمة. وقد اختص هذا الفصل بقراءة الإسهام العظيم لطه عبد الرحمن في إشاعة ثقافة الحوار في ساحة الفكر، وفي التنظير لأصول الحوار واقتراح مبادئه وضوابطه، وفي ممارسته العملية في كل مؤلفاته.

وأصل هذه الفصول بحوث منفصلة تقرأ فكر طه عبد الرحمن من زوايا مختلفة ولكنها متقاربة. وقد سمح هذا التقارب بضمها جميعاً تحت هذا العنوان الجامع «الإبداع في مواجهة الاتباع»، لأنها تمثل تجربة طه عبد الرحمن الإبداعية المتميزة في الفكر والفلسفة وما يجاورهما أو يندرج تحتهما من حقول معرفية كفلسفة اللغة وفلسفة الأخلاق وفلسفة الدين، ولأنها تقدّم بحق مشهدا جدليا

مثيرا بين إبداع يُفلسَف ويمارَس، واتّباعٍ يزعم لنفسه الإبداع ويلبس لبوس الحداثة. فإذا وجد القارئ بعض الأفكار المتصلة بحقيقة الإبداع، وروح الحداثة، وفقه الفلسفة، وإشكالية المصطلح، تتكرر على نحو ما، فذلك لأن الأمر كان على النحو الذي وصفنا. على أننا نضمن للقارئ أن يكون هذا القدر اليسير من التكرار خادماً للأطروحة الكبرى التي كُتبت لأجلها هذه الفصول: ترسيخ المبادئ الأساسِ التي لا يمكن لأي نهضة فلسفية أو حضارية أن تقوم إلا بها: الإبداع يُمارَس ولا يُدَّعى، والفلسفة اجتهاد لا اعتقاد، والحداثة نقد واختلاف لا تبعية وازدلاف، والفكر يزكو بالحوار على أصوله لا بالجدل يتناسل على غير نسق من منطق وضابط من خلُق. فعسى أن نكون أسهمنا بهذا الكتاب في تقريب مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي من مدارك أهل الاهتمام، وعسى أن نكون بذلك قد أسهمنا في التقدم خطوة أخرى في طريق تقويم مسار الفكر العربي المعاصر. واللهَ نسأل أن يتقبّل منا هذا العملَ، وأن يبارك فيه ويزكّيه.

عبد الملك بومنجل

1437 /11 /12

2016 /08 /15

الفصل الأول

من فلسفة الإبداع إلى إبداع الفلسفة

منذ قرن ونيف والخطاب الفكري العربي يحمل طموحات النهضة والحداثة واللحاق بالركب الحضاري، ويرفع شعارات التجديد والتنوير والإبداع والأصالة والحرية. دعوات ترسل في كل مكان وكل مناسبة، وشعارات ترفع في كل خطاب وكل كتاب وكل حديث. ولكننا ننظر الآن في الواقع العربي فلا نلمح نهضة بل خمولاً، ولا حداثة بل تخلفاً، ولا تجديداً بل تقليداً، ولا تنويراً بل ظلاماً فكرياً وأخلاقياً يكاد يطبق على كل شيء، ولا إبداعاً بل نسخاً ومسخاً ونقلاً وتكراراً وحذواً حريصاً على المطابقة مخلصا لها في استكانة عجيبة، ولا أصالة أو حرية بل تبعية يمارس في ظلها «النقاد» و«المفكرون» و«المتفلسفة» عملهم «الفكري» وهم في غاية الرضا باختيارهم، والاعتزاز بمذهبهم، والاقتناع بأنهم يسلكون المسلك الصحيح على طريق الإبداع والحداثة والتنوير في طريق اللحاق بالركب الحضاري!

ماذا حصل؟ وأين الخلل؟ أيكون «المفكرون» العرب على حق، ويكون مذهبهم على صواب، ولكن الطريق بعيد بعيد، ولا بد من الصبر ومن مواصلة الضرب في هذا الطريق إلى أن نبلغ ما نريد، أم يكون العرب قد أخطأوا السبيل، و«المفكرون» قد أخطأوا التفكير، والرافعون دعوى التجديد والإبداع قد ناقضوا الدعوى واستكانوا لدعة التقليد؟

لم أجد في الخطابات والكتابات المعاصرة جوابا، عن هذا السؤال، أوفى وأشفى من الجواب الذي قرأته في كتابات الفيلسوف طه عبد الرحمن، المفكر العربي المغربي الكبير، الذي شغله منذ طفولة تجربته العلمية تخلفُ أمة غنية

برصيدها الروحي والفكري والحضاري، واستقرارُها على حال الهزيمة، واستمرارُها على طريق التقليد والمواكبة والنقل؛ فجمع أطراف موهبته الفكرية، وحشد أشتات طاقاته العقلية وعدته المعرفية، ودفع همته في طريق الكشف عن أسباب التخلف والتقليد والعجز، وسبيل الخروج من حال التبعية إلى حال الاستقلال والحرية، ومن حال التقليد والعجز إلى حال الإبداع والقدرة، ومن حال التقمص والمطابقة إلى حال التميز والخصوصية؛ بمشروع فكري فلسفي متماسك متنام، جادٍّ في الاضطلاع بمسئوليته، مخلصٍ في التعلق بإبداعيته، صارم في الأخذ بأسباب علميته وعقلانيته، يتعقب مواقع الإظلام ومواضع الالتباس، ليكشف الحقائق ويزيل الشبهات ويعري الشعارات وينير الطريق لإبداعٍ مبدِعٍ وفلسفة أصيلة حقيقةٍ بمعناها؛ ومتأصلة في تربتها؛ ومتصلة بحاضرها وواقعها؛ هي صوت الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، وصورة الجواب الإسلامي عن أسئلة العصر.

لقد توالت بحوث طه عبد الرحمن وكتبه في سبيل استكمال هذا المشروع الفلسفي الكبير، وتنامت إسهاماتها العلمية وإشعاعاتها الفكرية، حتى شكّلت إنجازاً فكرياً فذا، يلفت انتباه أهل النظر والفكر والبحث عن الحقيقة والحرية، ببنيته الفلسفية المتماسكة، وصبغته الإسلامية المتميزة، ونبرته العقلانية العالية، وخطته الحوارية الصارمة، ونـزعته الإنسانية الخالصة، ومنظومته المصطلحية الأصيلة. وهو إنجاز لم يأخذ -على علو قيمته، ووضوح تميزه وإضافته- ما يستحق من الاهتمام والاحتفاء، ومن المدارسة والمناقشة، لأسباب تتصل بواقع الحياة الثقافية العربية السائدة في إقامتها على تقليد الفلسفة الغربية واعتقاد كونيتها وصحتها وضرورة الوفاء لها وخطأ التمرد عليها، وتتصل من جهة أخرى بمضمون هذا الإنجاز الفكري من حيث هجومه القوي على مدّعي التفلسف والإبداع والحداثة من «المتفلسفين» العرب المعاصرين، ومن حيث متانة بنائه العلمي وصلابة أسسه المنهجية، بحيث يصرف عن الاحتفاء به إنكارُ مضمونه المتمرد على تقليد الفلسفة الغربية، ويصرف عن التصدي له بالنقد العجزُ عن مضارعة متانته العلمية وصلابته المنهجية.

إن فيلسوفاً بهامة طه عبد الرحمن لجدير أن يُشكَر صنيعه ويُشهَر فضلُه ويُرفَع

منارُه. وإن إنجازاً بأصالة إنجازه الفكري وعظمته وثرائه لحريٌّ أن يُحتَفى به بما هو أهله تعريفا ونشرا، وقراءة وشرحا، وتحليلا ونقدا، بطرق شتى وزوايا نظر مختلفة. وإذ رجعنا من قراءة إنجازه بسعادة من ظفر بالماء بعد السراب، ولاح له النور بعد احتجاب؛ فقد رأينا أن نسهم في إذاعة هذا الماء على من يرومه، وإشاعة هذا النور على من يريده، ببحث يقرأ الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن من زاوية نظر محددة محورية، نراها أكثر دلالة على إسهامه الفلسفي الكبير، وأكثر إفادة للمثقف العربي الذي ينشد الخروج من التيه إلى الرشد، ومن الوهم إلى الحقيقة، ومن التقليد إلى الإبداع، ومن العدم إلى الوجود؛ وهي زاوية الصلة بالإبداع الذي طالما سمعناه شعارا وعدمناه وجودا؛ فقد رأينا هذا المفكر الفيلسوف يتحرك في جل إنجازاته الفكرية، بين رسالتين عظيمتين: الأولى هي فلسفة الإبداع؛ أي النظر الفلسفي المتأمل في حقيقة الإبداع: ما هي؟ وكيف تتجسد؟ وما هي شروطها وعوائقها؟ وما الفرق بينها وبين الشعار؟ وهل الفكر العربي المعاصر مبدع أم مقلد؟.. والثانية هي إبداع الفلسفة: أي إنجاز فلسفة حقيقةٍ بمعناها؛ فهي اجتهاد فكري أصيل، وهي بناء فلسفي متماسك. ومتأصلة في تربتها؛ فهي عربية اللغة والبيان والمصطلح، إسلامية المنطق والرؤية والروح. ومتصلة بحاضرها وواقعها؛ فهي تخاطب العصر بالمنهج الفكري الذي يناسبه، وتعالج مشكلات العصر بالمنطق الفلسفي الذي يفهمه، ليتشكل من كل ذلك بناء فلسفي محكم متماسك مقنع لذوي العقول الصحيحة والقلوب الباحثة عن الحقيقة.

أولاً: فلسفة الإبداع

ما أكثر ما تَرددَ شعارُ «الإبداع» في الفكر العربي المعاصر، وما أكثر ما حصلت المعارك الفكرية باسمه، وأُعلنت المشاريع الثقافية باسمه، وأُلِّفت البحوث والدراسات باسم التنظير له وتأسيسه والترويج له وممارسته وإشاعة روحه وثقافته في المجتمع العربي!

ولكن المتأمل في واقع الثقافة العربية يجد أن الإبداع حضر شعارا ولم يحضر إنجازا، ومورس كلاما وادّعاء ولم يمارس فلسفة وإبداعا. وقد لحظ هذه

الحقيقة كثير من المفكرين والباحثين، ولكن طه عبد الرحمن تميز عن هؤلاء بأنه لم يكتف بتسجيل هذه الحقيقة، وتوجيه انتقاد خطابي إنشائي لمن جسدوها، بل راح يشرّح الظاهرة تشريحا فلسفيا، ويفلسف الإبداع فلسفة حقيقية منطقية، ليجيء حكمه على واقع الثقافة العربية المعاصرة حكما عقليا موضوعيا يستند إلى المبادئ العقلية المحكمة والأصول الفلسفية المتماسكة، بحيث لا يملك المنصف أن يعترض عليها، ولا المتهم أن يتخلص منها؛ يقول في ذلك:

«من ذا الذي بوسعه أن ينكر أن القول الفلسفي العربي، إن لفظاً أو جملة أو نصاً، هو قول مستغرق في التقليد؟ أما ترى المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيرُه، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئا من إنشائه، لا من إنشاء غيره (...). انظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين «يؤوّلون» إذا أول غيرهم، و«يحفرون» إذا حفر غيرهم و«يفككون» إذا فكك...، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ؟ وقد كانوا، منذ زمن غير بعيد، توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين...»[1]

أجل. فهذا واقع مؤكد في كتابات هؤلاء وخطاباتهم ومناهج تفكيرهم وتحليلهم للخطاب، لا يخطر لهم أن ينكروه لظهوره الصارخ وإقرارهم به؛ بل لا يحلو لهم أن يُخفوه لإيمانهم بضرورته واعتزازهم بفعله. يتقلب الواحد منهم بين منازع متباينة بغير تحرج ولا استحياء، وحجته في ذلك «أنه ينهض بواجب 'الانخراط في الحداثة العالمية' أو أنه ينهض بواجب 'الاستجابة للشمولية الفلسفية'»[2].

لقد كشف طه عبد الرحمن أن هذه الحجة المتهافتة كانت السبب الأكبر فيما شاع في فكرنا العربي المعاصر من التقليد المطبق والعجز عن الإبداع، وقرر

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 2- القول الفلسفي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005، ص11-12.
(2) المصدر السابق، ص12.

أن هذه الحجة من صاحبها هي ذريعة «لتزيين ما هو عليه من كسل العقل وشلل الإرادة»[3]، ثم انبرى يدحض هذه الحجة إماطة للعوائق عن طريق الإبداع الفلسفي، يتطلع إلى دفع شرور التقليد عن جيل الغد، ويتعجب «كيف لأمة جاءت بغير علم واحد وبغير معرفة واحدة لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولا فلسفيا لم يقله غيرهم، ولا أن يُسمعوه ما لم يطرق سمعَه، إلا أن يحفظوه عنه وينقلوه إليه»[4]، فكان كتابه «فقه الفلسفة» مدخله المنهجي لتحقيق هذا الغرض، ثم توالت كتبه اللاحقة تفلسف الإبداع كي تفسح مجالا كان مغلقا لإبداع الفلسفة.

1. الاعتراض شرط الإبداع

تقوم فلسفة الإبداع عند طه عبد الرحمن من هذه القاعدة النفيسة: «الأصل في الفلسفة الاعتراض، ولا يُصار إلى التسليم إلا بدليل»[5].

وإنها لقاعدة لا تقبل الاعتراض، مع أنها تدعو إلى الاعتراض. فالفلسفة هي في جوهرها طلب الدليل في طريق البحث عن الحقيقة، وهذا الطلب للدليل اعتراض مبدئي إلى أن يثبت العكس؛ ولذلك «لم تشتهر الفلسفة بشيء اشتهارها بممارسة السؤال»[6]، فالفلسفة سؤال ونقد واعتراض، وتكف الفلسفة عن أن تكون فلسفة حين تنتقل من الانتقاد إلى الاعتقاد[7].

ومن فروع هذا الأصل الأصيل أن الفلسفة ليست جوهرا كونيا يمكن أن يتجسد مقولات ومبادئ مجردة مطلقة تعم الكون كله باختلاف أممه وشعوبه وبيئاته وثقافته، وتكون في حكم ما يجب أن يلتزم بقبوله واعتقاده والخضوع

---

(3) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 2- القول الفلسفي**، ص12.
(4) المصدر السابق، ص12-13.
(5) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2006، ص19.
(6) المصدر السابق، ص13.
(7) المصدر السابق، ص13.

لمقتضياته الناس كافة. فإن من ألزم ما تفرضه الفلسفة من الاعتراضِ الاعتراضَ على كونية الفلسفة. وقد بذل طه عبد الرحمن جهدا كبيرا في سبيل إبطال هذه الدعوى المانعة للإبداع الحاملة على التقليد. فكان من أدلته على بطلانها: ارتباط الفلسفة بالسياقين التاريخي الاجتماعي، واللغوي والأدبي، وحصول الاختلاف الفكري بين الفلاسفة، وتصنيف الفلسفة تصنيفا قوميا تبعا لهذا الاختلاف وذلك الارتباط؛ فهناك فلسفة يونانية وأخرى فرنسية وأخرى ألمانية.. ولكل منها صفة تميزها عن غيرها[8].

وكان من الأدلة أيضاً أن الكونية قولٌ بالفكر الواحد والواقع الواحد؛ والفكر الواحد يناقض التفلسف، إذ هو يرمي إلى إجماع العقول على قضايا واحدة، وفعل التفلسف أظهر في الاختلاف منه في الإجماع[9] كما «أن الأمر الواقع يضاد مبدأ الاعتراض الذي تنبني عليه الفلسفة»[10]، إذ هو إكراه وإلزام ودعوة إلى التسليم والإذعان واليأس من القدرة على التغيير والإبداع. و«يخالف مبدأ الحق الذي تدعو إليه الفلسفة»[11]، لأنه يقوم على طلب المصلحة للطرف الأقوى الذي يطلب حصول هذا الإذعان.

وكان منها كذلك أن القول بالكونية ينبني على معادلة استدلالية فاسدة، هي الاستدلال على وحدة الفلسفة بوحدة العقل الإنساني وعلى وحدة العقل الإنساني بوحدة الطبيعة الإنسانية. ولكن طه عبد الرحمن لا يسلّم بوحدة العقل ولا حتى بوحدة الطبيعة الإنسانية، ويرى أن «العقل ليس ذاتاً، وإنما فعالية، مَثلُه في ذلك مثل الإدراكات الإنسانية الأخرى كالسمع والبصر، وشأن الفعالية أن تتغير بتغير الأسباب والظروف»[12]. وينتج عن ذلك أن الفلسفة يمكن أن يحصل فيها الاشتراك دون الاتحاد، وأنها إذ بطل أن تكون كلية «وجب أن تكون جزئية لا

(8) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص53-54.
(9) المصدر السابق، ص17.
(10) المصدر السابق، ص18.
(11) المصدر السابق، ص19.
(12) المصدر السابق، ص55.

تتعلق إلا بفئة الفلاسفة الذين نشأوا في حضن ثقافي خاص هو بالذات الحضن 'اليوناني'»[13]. إذا تعلق الأمر بفلسفة الإغريق، والحضن الأوربي إذا تعلق الأمر بالفلسفة الغربية، والحضن الألماني إذا تعلق الأمر بالفلسفة الألمانية، وهكذا..

ومما يزيد القول بكونية الفلسفة هشاشة وتهافتاً أنه نشأ بدواع سياسية تتخذ من التنظير للمركزية الأوربية والعالمية الفلسفية ذريعة للهيمنة الثقافية والسياسية والاقتصادية. وقد دل تمحيص المسار التاريخي للفلسفة الغربية على أن ما يُدعى فلسفة بإطلاق إنما هو فلسفة أوربية يزعم الأوربيون أنها أصيلة فيهم متفرعة من فلسفة الإغريق[14]، وأن المهيمن على الفلسفة الأوربية إنما هو الفلسفة الألمانية، وأن هذه قد خضعت لتأثير يهودي واسع، وأن هذا التهويد قد سُلك به مسلكاً سياسياً لتحقيق طموح الصهيونية العالمية، وأن هذا النفوذ اليهودي أدى «إلى خلق بيئة فلسفة عامة موجهة بمعالم القومية اليهودية في توظيفها السياسي، بيئة لا يكاد يخرج عن حدودها إلا القليل الأقل من الفلاسفة الذين لا يلبثون أن يُتهموا بمعاداة السامية أو يتعرضوا للقدح في مقدرتهم الفلسفية؛ وهكذا، غدونا نشهد في مجال الفكر الحديث تشكّل فضاء فلسفي يهودي عالمي، يندمج فيه غير اليهودي اندماج اليهودي فيه، عن قصد أو عن غير قصد.»[15]، وهو ما يعني أن القبول بفكرة كونية الفلسفة إنما هو تسليم بضرورة أن نكون تبعا لفلسفة في الحياة مُشرَبة بالنـزعات اليهودية، ومُوجَّهة للمصلحة اليهودية، وخادمة للطموح الفكري والسياسي اليهودي.

إن أولى خطوات الإبداع أن يؤمن الإنسان أن إنسانيته مرهونة بحريته، وحريته مرهونة بممارسة حقه في الاعتراض والاختلاف، وأن «لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق، بحيث يجب أن ينشأ بين الأقوام المختلفة تنوع فلسفي يوازي تنوعها الثقافي»[16].

---

(13) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص56.

(14) المصدر السابق، ص59.

(15) المصدر السابق، ص63.

(16) المصدر السابق، ص21.

وأنه «لا مطلق في الفلسفة، حتى ولو كان العقلَ نفسه»[17]. وما لم يؤمن المتفلسف العربي بهذا الحق، ولم ينكر هذا الإطلاق، فلا سبيل له سوى أن يقلد فلسفة غيره؛ ولا يمكن للتقليد بحالٍ إلا أن يكون نقيض الإبداع.

2. التقليد نقيض الإبداع

وبناء على هذه المبادئ الفلسفية ينظر طه عبد الرحمن في المنجَز العربي المعاصر من المؤلفات الفكرية والأبحاث الفلسفية، فلا يجد استقلالا وخصوصية يدلان على حضور الإبداع وحصول التفلسف، بل يجد «أن هذا الإنتاج يدور كله على نفس الاستشكالات والاستدلالات ونفس المسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، أي أنه لا يعدو أن يكون تقليدا لمحتويات هذا الفضاء، تقليدا يزيد سوءه أو ينقص»[18]. ويستنتج من ذلك هذه الحقيقة المرة المدوية التي يعبر عنها، على غير عادته، بهذه اللغة الإنشائية المنفعلة الثائرة:

«يلزم من هذا أن الإنسان العربي، في نهاية المطاف، يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يدري، أليس هذا الفضاء الذي يستمد منه أفكاره وآراءه هو من صنع عدوه المنتشر سلطانه في الأرض؟، وإذا كان الأمر كذلك، ألا يمارس المتفلسف العربي التطبيع من حيث لا يفقه، بل -أدهى من ذلك- من حيث يريد أن يقاوم التطبيع؟ وهل التطبيع إلا أن تفكر بما يريد عدوك، عَلمت بذلك أم لم تعلم؟ فهل آن لنا أن نعي ما نحن فيه من تيه في الفكر شرّ من التيه في الأرض الذي عوقب به عدونا؟ فلا مفر إذن من أن ننهض إلى التفلسف بما يختص بنا لكي نحيا، لا بما يختص بعدونا لكي نموت، وإلا فلا أقل من أن نبادر إلى التفكير في كيف نتفلسف من أجلنا، لا من أجل عدونا، حتى نكون من الأحياء لا من الأموات؛ فليس الفيلسوف من يفكر ليموت، وإنما من يفكر ليحيا؛ وليس قصدنا هنا إلا أن نفكر على قدر الطاقة في كيف نتفلسف من أجل أنفسنا، حتى

---

(17) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص21.

(18) المصدر السابق، ص66.

ندفع عنا ما يحمله لنا هذا الفضاء الفلسفي المتهود من أسباب الموت»[19].

فواقع الفكر العربي المعاصر لا ينحصر فساده في مجرد سكونيته وتقليديته وعجزه عن الإبداع، بل يتعدى ذلك إلى ما هو أمرّ وأدهى، وهو التبعية الكاملة للعدو، بممارسة التفكير على النحو الذي يخدمه ويحقق مراده، وممارسة الاستهلاك والترويج لبضاعته الفكرية القامعة المهيمنة، التي هي في الأصل «فضاء فكري قومي مفروض على العالم، فضاء معمَّم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة»[20]. ولا أدلّ على هذه التبعية من النحو الذي تم عليه التلقي العربي لمفهوم الحداثة؛ إذ ينبه طه عبد الرحمن على أن هذا المفهوم دخل عليه فعل التهويد، ونشأ وتطور في ظروف اجتماعية وسياسية أوربية خاصة، ومع ذلك نُقل إلى مجال التداول العربي نقلا حرفيا أفضى إلى جموده، «ودليل هذا الجمود هو أن الذين تسموا بـ'الحداثيين' من مثقفي العرب لا ينفكون يرددون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي، حتى زعموا أنه ينبغي أن يتحقق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقق بها في أصله 'الأوروبي'، لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر، وهو 'مبدأ التاريخ الإنساني الكلي'»[21].

ورغم ما يقر به طه عبد الرحمن من أن المغرب يشهد، في الوقت الراهن، يقظة فلسفية في مختلف حقول الفكر والمعرفة، فإنه يسجل أن هذا العطاء الفلسفي المغربي لم يحقق ما هو مرجوّ من الفعل الإبداعي المنوط بالاستقلال الفكري، بل وقع «تحت طائلة تقليد المنقول الفلسفي، حتى بلغ عنده هذا التقليد غايته، فصار المتفلسف المغربي يتقلب في نظرته الفلسفية تقلب هذا المنقول من غير داع سوى طلب التقليد»[22]. ولا أدل على ذلك من أن المذاهب الفلسفية التي نشأت في المجتمع الأوربي لأسباب تخصه هي ذاتها المذاهب التي اتخذت

---

(19) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص66.

(20) المصدر السابق، ص66.

(21) المصدر السابق، ص75.

(22) المصدر السابق، ص139.

لها مكانا ضمن الإنتاج المغربي، وأن كل متفلسف مغربي يتخذ له من الأوربيين فيلسوفا يقلده ويتتلمذ عليه ويحرص على اتباعه ومشايعته[23].

وإذا كان هذا هو حال الفلسفة المغربية، وهي توصف باليقظة ويُعترف لها بالنشاط، فكيف هو حال الفلسفة العربية عموما؟ لقد لحظ طه عبد الرحمن أن المفكر العربي، وهو يرفع شعار التحديث والتنوير، لم يزد على أن جعل من الأنساق الفكرية المقتبسة «بمنـزلة نماذج مخصوصة يتعين عليه حذوها في تجديد الفكر الإسلامي العربي، حتى ينال نصيبا من الحداثة»[24]. وأن «محاولة تحديث الفكر الإسلامي العربي لا تخرج عن نطاق الأخذ بأفكار الآخرين وعن حدّ التشبه بعقولهم؛ ومعلوم أن الأخذ الذي ليس معه عطاء لا يكون إلا تقليدا، وأن التشبه الذي ليس معه استقلال لا يكون إلا اعتقالاً؛ وحينئذ لا يكون تحديث الفكر الإسلامي العربي تحديثا حقيقيا، وإنما تحديثا وهميا فحسب»[25]. وأن المفكر العربي سلك في اقتباس مُنجز الحداثة الغربية مسلكاً يخلو من الوعي والعقلانية والنفعية ناهيك عن الاستقلال والإبداع والخصوصية؛ فهو قد أقبل على الاقتباس متوخيا المطابقة العربية غير مراع لخصوصيته ومصلحته، ولم ينتبه إلى أن المقتبِس قد يقتبس «ما ليس جديدا في أصله، بل يكون قديما يجدر تركه؛ أو يقتبس ما ليس ضروريا، بل يكون عرضيا يحسن الاستغناء عنه؛ وقد يقتبس ما ليس كونياً، بل يكون خاصاً لا يتعدى محلَّه؛ أو يقتبس ما ليس نافعاً في تقدم أو في تحضر، بل يكون ضاراً يتوجب دفعه؛ وقد يقتبس أخيراً ما ينقلب وضعُه بسبب وجود الاختلاف بين الفكر المقتبَس منه والفكر المقتبِس: فإن كان المقتبَس واضحاً في أصله، صار مستغلَقاً؛ وإن كان مألوفاً، صار غريباً؛ وإن كانت مفيداً، صار قليل الفائدة أو خالياً منها؛ وإن كان قريباً يُدرَك لأول وهلة، صار بعيداً يُستدل عليه»[26]. بل حمله حرصه على الاقتباس وعجزه عن الإبداع على

---

(23) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص139.

(24) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، ص154.

(25) المصدر السابق، ص158.

(26) المصدر السابق، ص155.

تكلف الاستدلال على مشروعية اقتباسه بطريق المقايسة المتعسفة التي توهمه المطابقة الكاملة في دواعي الإصلاح الديني وشروط النهضة ومبادئ التنوير والعقلانية، بل وفي الفصل بين الدين والسياسة، وتقديم العقل على الدين، ورد التدين إلى الحياة الخاصة[27] وهو ما يقود حتما إلى استبدال التراث المقتبَس مكان التراث الأصلي، وإلى استمراء الاستمرار على حال الاقتباس، وإلى تمييع الهوية في نهاية المطاف، حين ينظر المقتبِس إلى الذات بعين الغير وينظر إلى الغير بعين الغير كذلك[28]. وذلك الذي حصل فعلا في القراءات الحداثية للقرآن الكريم؛ حيث أصر أصحاب هذه القراءات على أن ينظروا إلى أخص خصائص هويتهم الإسلامية، وأعز مصادر تراثهم الحضاري، بعيون الفلسفة الغربية والذاكرة الغربية والتاريخ الغربي والمناهج الغربية، لا بعيونهم هم، ولا بعيون الفلسفة التي يدّعون ممارستها، والعقلانية الانتقادية التي يزعمون تطبيقها، والحداثة الحقيقية التي يرفعون شعاراتها. لذلك سلكوا في قراءاتهم هذه خططا تهدف إلى المطابقة التامة مع الخصوصية الغربية؛ وهي التأنيس (أو الأنسنة)، والتعقيل (أو العقلنة)، والتأريخ (أو الأرخنة)[29]، وكان من أخطر نتائج هذه الخطط تسوية النص القرآني بالنص البشري، وتجريده من صفة القدسية والتعالي، وإخضاعه من ثم لمختلف المناهج الغربية المقررة في علوم الأديان وعلوم الإنسان والمجتمع والنظريات النقدية والفلسفية، وتسليط الرؤية الانتقادية على خطابه وأحكامه إلى حدّ إفراغه من محتواه وتعطيله عن وظيفته. وما كان ذلك، في ميزان الحداثة كما يتصورها طه عبد الرحمن، إلا لأن أصحاب هذه القراءات «لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، مقلدين أطواره وأدواره؛ ويتجلى هذا التقليد في كون خططهم الثلاث المذكورة مستمدة من واقع الصراع الذي الذي خاضه «الأنواريون» في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أُنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي.

---

(27) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: **المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص155-156.

(28) المصدر السابق، ص156-158.

(29) المصدر السابق، ص178-179.

أولها، مقتضاه أنه يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله؛ وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الروحية للكنيسة.

والثاني، مقتضاه أنه يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي؛ وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الثقافية للكنيسة.

والثالث، أنه يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة؛ وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية السياسية للكنيسة»[30].

وواضح أن الخطط الثلاث التي وضعها هؤلاء «الحداثيون» العرب مأخوذة من هذه المبادئ الثلاثة. ولا عجب، وقد حصل ذلك وغابت ملكة النقد عندهم، أن يتهافتوا «على كل ما أنتجه العملُ بهذه المبادئ الأنوارية في المجتمع الغربي من معارف وعلوم ومناهج وآليات ونظريات، فيندفعون في إسقاطها على الآيات القرآنية، مكررين، في الغالب، إنتاج نفس النتائج التي توصل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والأناجيل»[31].

3. للإبداع مراتب وشروط

وإذا كان الأصل الأول في الإبداع، كما يتصوره طه عبد الرحمن، هو القدرة على ممارسة الاعتراض، فإن للإبداع مراتب متفاوتة، وللقدرة على ممارسة الاعتراض موانع متراكمة. وقد أبدع طه عبد الرحمن في فلسفة مفهوم الإبداع ومراتبه وشروطه وعوائقه؛ فلنسجل الآن خلاصة هذه الفلسفة:

يسجل طه عبد الرحمن أن لفظ (الإبداع) «يفيد اصطلاحا معاني تختلف باختلاف المجال الثقافي الذي يتعلق به، فيعني أولا في علم الكلام 'إحداث الشيء على غير مثال سابق' في مقابل 'الاحتذاء'، فيكون مرادفا لمفهوم 'الابتكار'؛ ويعني ثانيا في مجال الفلسفة العربية 'إحداث الشيء من لا شيء' في مقابل 'الاقتباس'، فيكون مرادفا لمفهوم 'الاختراع'؛ ويعني ثالثا في مجال الأدب

(30) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص189.
(31) المصدر السابق، ص189-190.

'إحداث عمل فني' في مقابل 'الانتحال'، فيكون مرادفاً لمفهوم 'الإنشاء'»[32].

ويستفيد طه من هذه المدلولات الاصطلاحية الثلاثة لـ«الإبداع»، وهي «الابتكار» و«الاختراع» و«الإنشاء» فيأخذ بها جميعا ويجعلها مراتب للإبداع مترقية من الأدنى إلى الأعلى، ثم يشرع في فلسفة الإبداع انطلاقا من السؤال عن كيفية فتح الابتكار والاختراع والإنشاء في ممارستنا الفلسفية؟

وحين يشرع في الجواب عن هذا السؤال يسلك طريقا متفلسفا مبدعا غير الطريق التقليدي الذي تعوّد سلوكه المتفلسفة العرب المعاصرون: طريق الخوض في الأسباب الموضوعية والشروط الخارجية للإبداع. إنه يعترض على القول بأن المتفلسف العربي سيتمكن من الإبداع حين «يتفاعل مع أحداث عصره ويستوعب تحديات محيطه وثقلَ مسؤولياته ويتمثل أبعاد وضعه التاريخي»، وحين «يوجد في وسط تتوفر فيه الإمكانات المادية الكافية وتزدهر فيه المؤسسات العلمية المختلفة»، وحين يتمتع بكامل الحقوق والحريات ولا يتعرض للضغوط والمضايقات[33]، فهو لا يرى هذه الشروط كافية في حصول الإبداع، ولا حتى ضرورية في وجود الإبداع، بل يراها فرعية بالقياس إلى شرط الإبداع الحقيقي الذي يصوغه على هذا النحو:

«تُشترَط في الإبداع -في أي مجال من المجالات كان- مواجهة مانع من الموانع التي تعوق عن التقدم فيه، وعلى قدر المانع تكون قيمة هذه المواجهة»[34].

وبعد أن يميز طه بين الإبداع الإلهي الذي يحصل عن كمال في الإرادة، عن الإبداع الإنساني الذي يحصل عن مبالغة في الاجتهاد، يبيّن أن أشد الموانع إعاقة لفعل الإبداع «هي تلك التي يتولد منها ما يناقض الصفة العقلية المميزة للقول الفلسفي، وهي بالذات الأساطير»[35]. الأساطير المتغلغلة في الأذهان أو

(32) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص113-114.
(33) المصدر السابق، ص115.
(34) المصدر السابق، ص116.
(35) المصدر السابق، ص116.

في اللاشعور، المتراكمة بفعل أسباب قديمة متجددة، أساسها إضفاء القداسة على القول الفلسفي الغربي قديمه والحديث.

إن مانع الابتكار -الذي هو، في تحديد طه عبد الرحمن، الإبداع الذي يحصل من معطى مخصوص فيحوله عن حاله السابقة- هو «تقديس القول الفلسفي الأصلي، «الإغريقي قديما» و«الأوروبي» حديثا»[36]. التقديس الذي جعل المترجمين العرب، وهم ينقلون القول الفلسفي الأصلي، يقعون في أسطورتين اثنتين: أسطورة حفظ اللفظ كله، على حساب المقتضى الصرفي والتركيبي للسان العربي، ما أدى إلى التطويل والتغريب. وأسطورة حفظ المضمون كله، على حساب المقتضى الدلالي والتداولي العربي، ما أدى إلى تهويل غير حاصل في الأصل. وقد كان على هؤلاء المترجمين، لو كانوا على حظ من شرط الإبداع، أن يتحققوا بأن القول الفلسفي ليس مجرد قول، وإنما هو «خطاب»، «والخطاب هو عبارة عن توجه القائل بالقول إلى المتلقي بغرض إفهامه مقصودا معينا»[37]. فيستفاد من ذلك «أن مراعاة وضع المتلقي شرط في حصول الخطابية»، ما يستوجب مخاطبة المتلقي العربي بما يوافق سياقه اللساني والتداولي فيقدر على إفهامه، وذلك بالتصرف في اللفظ والمضمون بقدر الحاجة التداولية وفقا للمبدأ الذي يصوغه طه عبد الرحمن على هذا النحو:

«الأصل في القول الفلسفي النقلي الاختلاف عن القول الفلسفي الأصلي، ولا يُصار إلى الاتفاق إلا بدليل»[38].

ومانع الاختراع -الذي هو، عند طه، الإبداع الذي يحصل من غير معطى سابق- هو القول بإعجاز القول الفلسفي. «فقد نسج الأوائل حول ظهور الفلسفة أخبارا وأساطير عجيبة، حتى جعلوا هذه الظهور حدثا أتى الإنسانَ على بغتة ونسبوه إلى فعل الآلهة بتوسط الكهنة والمتنبئين؛ ولم يكن مؤرخو الفلسفة

(36) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص117.
(37) المصدر السابق، ص119.
(38) المصدر السابق، ص120.

المتأخرين أقل من الأوائل افتتانا بهذا الحدث»[39]. وقد كان حظ المتفلسف العربي من هذا التصور وافرا لما له من ألفة بمعنى «الإعجاز»، ولما هاله من الفرق بين الحكمة العربية وطريق بناء الفلسفة على تقديم المقدمات واستنتاج النتائج في تسلسل منطقي محكم، ولما واكب نقل الفلسفة اليونانية من أساطير منها جعل الفلاسفة في مقام الحكماء وتصور معاصرتهم للأنبياء. فكل ذلك أدى إلى تعظيم مكانة الفلاسفة والتعلق بشخصياتهم إلى حد يضاهي العبادة. وقد لحظ طه عبد الرحمن أن هذا التقديس شائع الآن لدى المتأخرين من المتفلسفة العرب: «ألا ترى كيف أنهم يحبون الانتساب إليهم والتشبه بهم ويسعدون متى حظوا برضاهم، وكيف أنهم يتقبلون أقوالهم ويتقلبون مع آرائهم ويندمجون في مذاهبهم كما لو كانت من بنات مجالهم! ثم كيف أنهم يستعظمون التعرض لآرائهم ويستصعبون درك منزلتهم، محتجين على تعبدهم لهم بكونهم ليسوا في الوضع الذي يؤهلهم لنقدهم أو اللحاق بهم كما لو أن الحكمة موقوفة على رجال مخصوصين!»[40] وقد كان على هؤلاء، لو قصدوا الإبداع، أن يتحققوا بان القول الفلسفي ليس خطابا فحسب، بل هو أيضاً «بيان»، ولا بيانية إلا بلسان المتلقي؛ فوجب أن توضع للمتلقي العربي فلسفة بلسانه تضاهي الفلسفة التي تلقاها نقلا عن غيره، قوامها الاستنباط من القول الطبيعي المألوف في البيئة العربية من جهة، والثقة في ما يصنعه العربي من الأقوال الفلسفية بالمساواة بينها وبين ما يصنعه غيره دون شعور بالنقص أو العجز، من جهة ثانية.

ومانع الإنشاء - الذي هو، عند طه عبد الرحمن، الإبداع الذي فيه صنعة: أي طريقة في صنع المضمون في أشكال بلاغية لا يُستغنى عنها بغيرها- هو اعتقاد الاستقلال عن الشكل. «والسبب في ادعاء هذا الاستقلال هو التسليم بأن المعاني الفلسفية معان عقلية خالصة تشترك في إدراكها الأمم جميعا وإن اختلفت ألسنتها كما لو أنه توجد وراء هذه الألسن المتعددة لغة كلية واحدة مضمرة في

(39) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص122.

(40) المصدر السابق، ص122.

العقول»[41]. وقد وقع المتفلسف العربي في أسطورتَي أسبقية المعنى على اللفظ، بما يعني أن أحدهما مفصول عن الآخر، وأسبقية النطق على الرسم، بما يعنى أن أولهما أفضل من الثاني، فعاقه اعتقاده استقلال العقل عن اللغة عن ولوج باب الإنشاء الفلسفي، فظل وفيا للقول الفلسفي المنقول مضمونا وصورة، وقد كان عليه «أن يتحقق بأن القول الفلسفي ليس بيانا فحسب، بل هو «كتابة» أيضاً؛ والمقصود بالكتابة هاهنا ليس هو الإعلام عن الأفكار بواسطة خطوط مرئية معينة، وإنما هي العمل الذي يَخرُج منه نص مقروء في لغة طبيعية معينة؛ أي العمل الذي يصنع نصا ويجعله مقروءا»[42]. ليجيء قوله الفلسفي «على مقتضى النصية العربية، فيُكتب بأشكالها البلاغية الخاصة بها، لا على مقتضى نصيةٍ غيرها حتى ولو كان نقلا عنها»[43].

ويبدو أن طه عبد الرحمن يعير اهتماما بالغا بدور اللغة في الإجابة عن سؤال الإبداع. إنه يعتقد أن أسباب شيوع التقليد في أوساط المتفلسفة العرب تعود إلى سبب موضوعي خطير هو الترجمة[44]. لقد مارس العرب ترجمة اتباعية تقوم على تقديس الأصل مضمونا وشكلا واستعمالا، فجعلهم ذلك يقفون أما النص الأصلي الغربي موقف التلميذ العاجز عن الاستقلال، يخلص في النقل الحرفي لما يسمع ولا يجد فرصة، بل رغبة، في السؤال أو الاعتراض أو الاجتهاد الذي يسير به في طريق الإبداع.

إن طه عبد الرحمن يثور على هذه التقليدية المستخذية، ويجتهد وسعه في أن يجيء بفلسفة تخص ثقافتنا ولا تتقيد بما هو إبداع يخص الآخرين. ومبدؤه في ذلك «أننا لا نشعر بأننا فكّرنا حق التفكير في شيء، حتى يستقل ما فكّرنا فيه بوجه عما فكّر فيه غيرنا؛ فالقاعدة التي ما فتئنا نتّبعها هي أن الأصل في الفكر الإبداع، ولا يُصار إلى التقليد إلا بدليل»[45].

(41) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص128.
(42) المصدر السابق، ص130.
(43) المصدر السابق، ص131.
(44) المصدر السابق، ص94.
(45) المصدر السابق، ص309.

ثانياً: إبداع الفلسفة

يتردد الجهد الفكري لطه عبد الرحمن بين فلسفة الإبداع وإبداع الفلسفة. وإذ فرغنا من قراءة تصوره الفلسفي لجدلية الإبداع والتقليد، ووصلنا إلى نتيجة مؤسفة هي أن الفكر العربي المعاصر يبالغ في رفع شعارات الإبداع ولا يمارس في واقع الأمر سوى التقليد وتقليد التقليد، ننتقل الآن إلى ما لعله يوصلنا إلى نتيجة مفرحة تبعث على التفاؤل بمستقبل إبداعي واعد للفكر العربي والثقافة العربية.

ننتقل إلى قراءة مشروع الفلسفة العربية الإسلامية الذي قرر طه عبد الرحمن أن يضطلع بإنجازه، وشرع في تحقيقه بهمة عالية وجهد دءوب، وكانت إحدى صرخات الطموح الحازم والتحدي الطموح قوله في مقدمة «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»:

«كما أن حق الاختلاف الثقافي حق ثابت لكل أمم العالم، فكذلك حق الاختلاف الفلسفي ينبغي الإقرار به للجميع؛ وكما أن حق التفلسف، على وجه العموم، حق طبيعي للإنسان لا تخترعه مؤسسة ولا يصنعه قانون، ولا، بالعكس من ذلك، تمنع منه سلطة أو يحرِم منه قرار، فكذلك حق الاختلاف في التفلسف، بشقيه، الداخلي أو الخارجي، ينبغي أن يكون حقا طبيعيا؛ فمتى أراد القوم أن يتفلسفوا على طريقتهم الخاصة، أمكنهم أن يفعلوا ذلك، لا يبالون إن وافقوا غيرهم أم لم يوافقوه (...).

ونحن -العرب- نريد أن نكون أحرارا في فلسفتنا، وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدعاوى إلى أن يحولوا بيننا وبين حريتنا الفكرية»[46].

لقد آمن طه عبد الرحمن بأن «الأصل في الفكر الإبداع، ولا يُصار إلى التقليد إلا بدليل»، وآلم طه عبد الرحمن ما «آلت إليه هذه الأمة من سوء التفلسف»[47] وغياب التفكير وموت الإبداع، فعقد العزم على أن يضطلع هو

---

(46) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص21-22.

(47) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 2 - القول الفلسفي، ص12.

بمهمة بعث التفلسف وإحياء التفكير وتحريك همة الإبداع والاجتهاد طلباً للوجود والحرية والخصوصية، وكان له ذلك إذ اجتمع من بحوثه وكتبه رصيد فلسفي غني متميز، أصيل مبدع، متكامل متنوع؛ يمهد للتفلسف بإزالة معيقاته، ويبدأ ممارسته بمساءلة مسلّماته، ويبدع بعد ذلك وأثناءه فلسفة ذات خصوصية، يزعم -وهو محق- أنه أول من أبدعها بهذه الصورة في تاريخ الحضارة العربية.

1. إماطة العوائق عن طريق التفلسف

قرر طه عبد الرحمن أن الذي منع الفلاسفة المسلمين الأوائل، والمتفلسفين العرب المعاصرين، أن يبدعوا فلسفة خاصة بهم، نابعة من صلب هويتهم وثقافتهم، هو افتتانهم بالنموذج الفلسفي المنقول، واعتقادهم فيه اعتقادا شابهُ التقديس والتهويل؛ فقرر أن ينظر في حقيقة هذه الفلسفة التي أورثتهم هذا الاعتقاد غير الفلسفي، ووقفت بينهم وبين طريق التفلسف، فكان ناتج نظره هذا العلم الجديد الذي يزعم مُحقا أنه مخترعه[48]، وهو «فقه الفلسفة». وكان الهدف الكبير الذي ينشده بتأسيس هذا العلم هو أن «يدل المتفلسف على طريق الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء التصورات والأحكام الفلسفية، حتى يتبين كيفية تأثيرها في وضع هذه التصورات وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، منشئا بذلك تصورات وأحكاما تنافس المنقول استشكالا واستدلالا»[49].

وقد كانت خطة طه عبد الرحمن في إماطة هذا العائق التأمل العميق في الظواهر الفلسفية تأملا علميا موضوعيا من خارج الفلسفة، وإخضاع الفلسفة ذاتها، وهي المتأملة المنتجة للمعرفة، لتكون موضوعا للتأمل وإنتاج معرفة تعلوها رتبة وتحيط بها علما، هي ما أطلق عليه طه عبد الرحمن «فقه الفلسفة»، وعرّفه بأنه «العلم بطرق الفلسفة في الإفادة وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على

(48) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، ص53.
(49) المصدر السابق، ص24.

التفلسف»[50]. وجعل موضوعه «دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها وقوانينها الذاتية، مثلها في ذلك مثل الظواهر الإنسانية الأخرى التي ننظر فيها، طلبا لاستخراج أوصافها وأحكامها»[51].

وإذ جعل طه عبد الرحمن الفلسفة موضوعا للتشريح الموضوعي والدراسة العلمية فقد أنزلها من عليائها، وجردها من قداستها وما أحاطها من هالة التعظيم واكتنفها من لباس الأسطورة، وجعلها في متناول المعرفة العلمية التي تنفي عنها صفتي «الأشرفية» و«الأوسعية»[52]، وعن نموذج مخصوص منها مبدأي «الإطلاقية»[53] و«الإلزامية»[54]، كما ترفع عن صانعيها وممارسيها الغربيين قدماء ومحدثين هالة العظمة والقداسة والعصمة التي طالما اقترنت بهم في أذهان المتفلسفة العرب المتقدمين منهم والمتأخرين.

وإذ حصل لطه عبد الرحمن هذا السبق الفلسفي المتميز بتأسيس فقه الفلسفة، وحصلت له هذه المعرفة العميقة بأسباب الفلسفة وأسرارها، فقد صار طريق التفلسف مفتوحا لمن يرومه ويقدر عليه ويأخذ بأسبابه، وقد اجتمع لطه عبد الرحمن من هذه الأسباب ما لم يجتمع لغيره؛ فانفتح له الطريق واسعا لإبداع فلسفة ذات خصوصية: إسلامية عربية، عقلانية حوارية، أخلاقية عملية.

2. إبداع فلسفة ذات خصوصية

لطه عبد الرحمن قدرة على البناء الفلسفي ظلت تتقوى عاما بعد عام، وتتجلى في كتاب بعد كتاب، حتى بلغ أن تجسدت في مجموع بحوثه إبداعا فلسفيا باهرا متميزا يرقى إلى مستوى تأسيس فلسفة تضارع الفلسفة المنقولة، بل تُقارعها فتغلبها في مواطن كثيرة. فلسفة ذات خصوصية يمكن أن نجمل خصائصها في ما يأتي:

---

(50) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، ص26.

(51) المصدر السابق، ص14.

(52) المصدر السابق. ص16.

(53) المصدر السابق، ص217 وما بعدها.

(54) المصدر السابق، ص224 وما بعدها.

1.2. إسلامية عربية

بنى طه عبد الرحمن مشروع الفلسفة العربية الإسلامية على مبدأ الحق في الاختلاف. وبنى هذا الحق على دحض نظرية كونية الفلسفة، على النحو الذي تم بيانه في مبحث سابق، وعلى الأصل الفلسفي الكبير الذي هو جوهر الفلسفة وطريق الإبداع: «الأصل في الفلسفة الاعتراض، ولا يُصار إلى التسليم إلا بدليل».

إذ لا كونية في الفلسفة؛ بل مزيج عمومية وخصوصية، ولا وحدة فيها؛ بل تنوع واختلاف، وجب أن يكون للمسلمين ذوي اللسان العربي فلسفتهم الخاصة، الناطقة بلسانهم، المعبرة ببيانهم، الموافقة لخصوصيتهم الثقافية والدينية. وإذ ثبت أن الأصل في الفلسفة الاعتراض، وجب أن لا يُسلّم للآخر بكل ما يؤسسه من أقوال فلسفية وما ينتجه من نظريات ومفاهيم وأوضاع، ووجب تبعا لذلك أن يكون في الإمكان تأسيس فلسفة إسلامية مختلفة في أصولها ومبادئها، وفي مفاهيمها واصطلاحاتها.

تتأسس إسلامية هذه الفلسفة على صدورها عن فيلسوف مسلم عن معرفة ويقين، وتشكّلها في مجال تداولي إسلامي يغرف من دين سماوي عالمي مهيمن على ما سواه، وينهل من رصيد فكري متنوع متميز الاتجاه. وقد درس هذا الفيلسوف المسلم هذا الرصيد الفكري دراسة متعمقة، هي في ذاتها لون من الإبداع، فتجلت أمامه معالم فلسفة إسلامية خصوصيتُها الكبرى قيامها على الوحي وارتكازها على العقيدة، ثم ينتج عن هذا الأصل الكبير أسس معرفية أخرى منها أنها فلسفة «تصِلُ العقلَ بالغيب وتصلُ العلمَ بالعمل»[55]. وقد كانت هذه الدراسة فرصة لتوثيق الصلة بممارسة التفلسف بمنهجية علمية وروح إبداعية، وتمهيد الطريق لإبداع فلسفة إسلامية عربية؛ فقد وردت فيها مفاهيم صار لها شأن في تشكيل هذه الفلسفة ذات الخصوصية؛ مثل المجال التداولي؛ الذي يعني أن

---

(55) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2007، ص10.

الأسباب اللغوية والأسباب العقدية والأسباب المعرفية لها أثر بالغ في النهوض بمقتضيات التواصل والتفاعل[56]. والنظرة التكاملية؛ التي تقول بالوصل بدل الفصل، وبالتكامل بدل التفاضل، فينتج عنها تكامل البرهان مع البيان مع العرفان، وتواصل العقل مع الغيب والعلم مع العمل. ومفهومي المأصول والمنقول؛ اللذين يفيدان ضرورة الوفاء للمجال التداولي حين التفاعل مع ثقافة الآخر، حيث يتعين تقريب المنقول وتأصيله، لا تقديمه وتقليده.

وقد تجلت إسلامية هذه الفلسفة في كتب كثيرة منها: «العمل الديني وتجديد العقل»، و«سؤال الاخلاق»، و«الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري»، و«روح الحداثة»؛ ففي جميع هذه الكتب يعلن طه عبد الرحمن أهدافه بصراحة كاملة؛ ففي الكتاب الأول يعلن أن غرضه هو الإسهام في إقامة فكر إسلامي جديد يحصّن اليقظة الإسلامية، ويمنع عنها تقوّل القائلين وتحامل المغرضين[57]. وفي الثاني يعلن أن غرضه هو إصلاح الاعوجاج الخلقي للحداثة بالرجوع إلى أخلاق الدين عموما وأخلاق الإسلام تحديدا[58]. وفي الكتابين الأخيرين تُطالعنا صفة الإسلامية منذ العنوان، ثم يجيء في المدخل العام هذا الإعلان الصريح:

«فلنسأل إذن: «هل للأمة المسلمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها؟»؛ ويزداد هذا السؤال إلحاحا متى عُلِم أن زمان هذه الأمة ليس كمثله زمان، إذ لا ينحصر في زمان البعثة النبوية، ولا في الفترة التي استغرقتها حضارتها، وإنما يمتد إلى زماننا هذا، بل إلى كل زمان يأتي من بعده؛ فمعروف أن الدين الذي أنشأ هذه الأمة وسوّاها هو الدين الخاتَم، وكل دين يبقى الزمانُ زمانَه إلى أن يُنسَخ بدينٍ غيرِه، والإسلام دين ناسخ غير منسوخ»[59].

---

(56) ينظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص244-245.

(57) ينظر: طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997، ص9-10.

(58) ينظر: طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2006، ص26-27.

(59) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص15.

«كما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية»[60].

يقوم مضمون الصفة الإسلامية لهذه الفلسفة على استنباط المبادئ والمفاهيم من المصادر الأساسية للعقيدة الإسلامية؛ التي هي القرآن الكريم أولا ثم السنة النبوية. وإذا أخذنا كتاب «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري» أنموذجا فإننا نجد صورة وافية لفلسفة إسلامية تستنبت مفاهيمها ومصطلحاتها من تراثها، وتؤسس قيم الأمة على كتابها، لتقدم الجواب الإسلامي عن أسئلة العصر الذي هو عصرها لم يزل مستمرا منذ أن ظهر الإسلام دينا خاتما ورسالة عامة إلى العالمين. وقد تصدى طه عبد الرحمن لهذا الجواب، فقدم بناء فلسفيا بديعا متماسكاً للخصوصية الإسلامية بشقيها الإيماني والأخلاقي، وقد شقق كل هذا البناء الفلسفي من مبدأين اثنين:

أولهما مبدأ اختلاف الآيات، وينتج عنه التفريق بين «الظاهرة» و«الآية»؛ إذ «الظاهرة هي كل ما يظهر للعيان محدَّدا في الزمان والمكان، وحاملا لأوصاف تقوم بينها علاقات موضوعية كما هو 'نـزول المطر'»[61]. و«الآية هي الظاهرة منظوراً إليها من جهة المعنى الذي يزدوج بأوصافها الخارجية، دالاً على الحكمة من وجودها»[62] كمعنى «الحياة» أو «البعث» أو «الرحمة» أو «النعمة» المستفاد من ظاهرة «نـزول المطر».

وينتج عن هذا التفريق التمييزُ بين نظرين فلسفيين يقتصر الغرب على واحد منهما ويجمع المسلم بينهما في توافق وتكامل، وهما «النظر المُلْكي» الذي هو «النظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر»، و«النظر الملكوتي» الذي هو «النظر إلى الأشياء بوصفها آيات». وكلا المصطلحين من إنشاء طه عبد الرحمن تطبيقا لمنهجه في توليد المصطلح من مجاله التداولي الذي هو هنا القرآن الكريم. وقد استخرج طه من هذا التصور قاعدة فحواها أن «الأصل في نظرة المسلم إلى

(60) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص17.
(61) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص18.
(62) المصدر السابق، ص19.

الأشياء أنها تأمل في آيات، أي «نظرة ملكوتية»، ولا يُصار إلى عدّها ملاحظة لظواهر، أي «نظرة مُلكية» إلا بدليل كما إذا باشر الكشف عن قوانينها السببية»[63]. وينتج عن هذه النظرة الملكوتية للمسلم ثمرة عظيمة بها «يجد الصلاح في الحال، فيحيا حياة لا ضنك فيها، كما يرجو الفلاح في المآل، فيسعد سعادة لا شقاء معها»[64]. وهذه الثمرة هي إدراك الألوهية وما يستتبع ذلك من إدراك للحق والخير والجمال ومن إدراك للسعادة تبعا لذلك.

وثانيهما مبدأ اختلاف الناس، وينتج عنه التفريق بين «المجتمع» و«الأمة»؛ إذ «المجتمع هو مجموعة أفراد يسلكون سبيل الاشتراك في سد الحاجات وأداء الخدمات (...) أما الأمة فهي المجتمع منظورا إليه من جهة القيم التي يدعو إليها والتي تؤهله لأن يبلّغها إلى الأمم الأخرى، سعيا وراء الارتقاء بالإنسان»[65]. وينتج عن هذا التفريق التمييزُ بين نوعين من التعاون بين الأفراد المختلفين أو المجتمعات المختلفة، أولهما مطلق التعاون غير مقيد بصفة ويسميه طه عبد الرحمن «العمل التعاوني»، والثاني «التعامل بين الأشخاص المختلفين والأمم المختلفة على مقتضى قيم الخير»، ويسميه «العمل التعارفي»، «إذ حقيقة التعارف هو أنه التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر»[66].

وبناء على هذا التمييز يترشح المسلم، على الخصوص، ليكون «الإنسان الذي لا ينفك يتغلغل في العمل التعارفي، لأنه يمده بالأخلاق التي تجعله قادرا على التعامل مع مختلف الأمم التي يتكون منها العالم»[67]. ويكون ثمرة هذا العمل التعارفي إشاعة قيم الحق والخير والصلاح المحبة والسلام في العالم، خلافا لما عليه الأمر في الواقع.

بذا تتميز روح الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان؛ بحقيقتين اثنتين

---

(63) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص19.
(64) المصدر السابق، ص19.
(65) المصدر السابق، ص20.
(66) المصدر السابق، ص21.
(67) المصدر السابق، ص22.

هما: الإيمان والتخلق. وبهاتين الحقيقتين يجمع الجواب الإسلامي بين الخصوصية والكونية أكمل جمع وأرقاه، لأن خصوصيته «تتحدد باختلافية إيمانيتُها أشمل إيمانية وأخلاقيتُها أشمل أخلاقية»[68]. وقد مضى طه عبد الرحمن يؤسس عديد المفاهيم والمصطلحات والأقوال الفلسفية التي تكشف تميز الجواب الإسلامي بكونية تتعدد فيها القيم تعدد تصادف لا تصادم؛ إذ تدفع الآفات المسببة للتصادم، وهي «آفة تسيّب العقل» و«آفة تسلّط السياسة»، وآفة تطرف الثقافة»؛ بأن تبثّ في العقل قيمة الإيمان فيصير عقلا ملكوتيا، وتبث في السياسة قيمة الخير فتصير سياسة أخلاقية، وتبث في الثقافة قيمة الفطرة فتصير ثقافة متصلة. وتكون تعددية الجواب الإسلامي، وهي تعددية القيم المتصادفة، بديلا عن ثقافة الواقع الكوني التي تقوم على صدم الثقافات الأخرى لإقصائها واجتثاثها باسم وقاحات ثلاث هي «الاستعلاء» و«الإنكار» و«الاجتثاث»[69].

أما الصفة العربية لهذه الفلسفة فقد تجسدت في جميع كتبه الفلسفية لغةً عربية أصيلة البناء مشرقة البيان، تجري موافقة لطريقة العرب في تحرير أقوالها عبارة وإشارة، وتتوسل بأسباب الفصاحة والبلاغة دقةَ لفظة ومتانَةَ عبارة ورشاقةَ نسج وحلاوةَ إيقاع، دون إخلال بشروط اللغة الفلسفية من دقة وصرامة ووضوح؛ إذ هي عنده وسط بين اللغة العلمية التي تعتمد العبارة واللغة الأدبية التي تعتمد الإشارة[70]. كما تجسدت في إنشاء مفاهيم وترجمة مصطلحات وفق منهجية تراعي التوافق مع المجال التداولي العربي والصدور عن البيئة الطبيعية واللغوية، قياما على مبدأي التأصيل والتأثيل اللذين نظّر لهما في كتابه «فقه الفلسفة» بجزئيه؛ إيمانا منه أنه لا خروج للمتفلسف العربي من التقليد إلا بأن يأتي في قوله الفلسفي بالأزمان الثلاثة، «لا أي أزمان كيفما اتفق، وإنما أزمانه التي هو ابنها، فيحمِل مفهومُه أثرا من ماضيه ويحمل تعريفُه عينا من حاضره ويحمل دليلُه أفقا من مستقبله»[71]. وعلى مبدأ بيانية القول الفلسفي الذي مقتضاه أن «الأصل

(68) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص25.

(69) المصدر السابق، ص77-78.

(70) ينظر: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 2- القول الفلسفي**، ص61.

(71) المصدر السابق، ص16.

في القول الفلسفي أن يوضع باللسان الذي يتكلمه المتلقي، ولا يُصار إلى نقله من لسانٍ غيرِه إلا بدليل»[72].

كما تجسدت هذه الصفة في تأسيسه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي على مفاهيم ذات صلة بالقومية العربية، في قضاياها الحضارية وبنياتها الاصطلاحية؛ وذلك في كتابه «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، حيث أظهر ممارسة عملية لافتة للحق الطبيعي في الاختلاف والإبداع، وتجربة بديعة في إبداع فلسفية عربية تمارس الاعتراض وتمتلك الخصوصية وتبدع المفاهيم مستنبَتَةً من تربة اللغة ومجال التداول، فإذا هي فلسفة قومية، لا بالمفهوم العصبي للقومية ولكن بالمفهوم المنحدر انحدارا طبيعيا من الدلالة اللغوية للفظة «القوم». فلسفةٌ لقومية حية خواصها: «القيام» و«القوام» والقَومة»؛ حيث القيام دليل الحركة والعمل، فلا قومية إلا بقيام جهادي يقوم في دفع ما يضر روابط القوم (الأمة القائمة) من داخلها أو خارجها؛ وقيام اجتهادي يقوم في جلب ما ينفع هذه الروابط من مركزها أو محيطها[73]. والقوام «هو مجموعة القيم التي يأخذ بها القوم»[74]. والقومة «هي عمل الجهاد والاجتهاد الذي يقوم به القوم على بكرة أبيهم»[75]. فهي أوفى بمدلول مصطلح «الثورة» الذي يستعمله القوميون.

وينتج عن هذه القومية الحية تحصيل قومة فلسفية تدفع عن الإنسان العربي «التقليد الذي يقيد طاقاته في فضاء فلسفي متهوّد، وتجلب له الإبداع الذي يحرر الطاقات في فضاء فلسفي لا تهويد فيه»[76]. ويكون ذلك بخطط ثلاث هي: «المقاومة» و«التقويم» و«الإقامة»؛ حيث المقاومة هي «مواجهة القوم لقيم الخصم بقيم أقوم تنـزع عن قوته المادية امتيازها واعتبارها»[77]. ومواجهة مفاهيمه وفق خطة يصوغها طه عبد الرحمن على هذا النحو:

(72) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص24.
(73) المصدر السابق، ص67.
(74) المصدر السابق، ص69.
(75) المصدر السابق، ص70.
(76) المصدر السابق، ص70.
(77) المصدر السابق، ص70-71.

«لتعترضْ على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتى تَثْبُت لك بالدليل صحته وفائدته لمجالك التداولي»[78].

والتقويم هو «إزالة الاعوجاج» و«التزود بالقيم» بما يضمن الانتفاع بالمفاهيم الفلسفية وفق الخطة الآتية:

«لِتعملْ على أن تتمتع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدر من الحركية داخل مجالك التداولي عن طريق وصلها بقيمه العملية»[79].

والإقامة هي «أن نرفع المعاني المتداولة في مجالنا العربي المشترك إلى رتبة المفاهيم الفلسفية، وذلك بأن نوفر لها المشروعية عن طريق إسنادها إلى أدلة صحيحة، ونوفرَ لها الإنتاجية عن طريق استخراج نتائج مثمرة منها؛ وهكذا نتمكن على التدريج من خلق فضاء فلسفي عربي فيه من الإبداع الفلسفي بقدر ما فيه من الخصوصية القومية»[80]. وهي صياغة فلسفية موفقة، مفهوما واصطلاحا وبناء، لما يطمح إليه العرب من التحرر المبدع والمثاقفة الواعية والمقاومة الناجعة.

2.2. عقلانيــة حواريــة

وتتصف الفلسفة التي أبدعها طه عبد الرحمن بالعقلانية والحوارية، بعد اتصافها بالإسلامية والعربية. واجتماع العقلانية إلى الإسلامية دعوى طالما اعترض عليها المتفلسفة العرب العلمانيون، الذين يعتقدون قيام العلاقة بين الشرع والعقل، وبين الدين والعلم، على التناقض والصراع. لذلك تصدى طه عبد الرحمن لهذا الاعتراض الباطل الذي لا يُسنده الدليل. ويمكن أن نجمل، منهجيته في إثبات عقلانية الفلسفة الإسلامية على النحو الآتي:

- التسليم بعقلانية الفلسفة؛ فالفلسفة تتوسل بالعقل في تحصيل المعرفة، بحيث يكون التدليل هو الفعل العقلي الدال على حصول العقلانية. ويكون «الشيء

(78) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص71.
(79) المصدر السابق، ص74.
(80) المصدر السابق، ص81.

العقلاني هو ما جرى فيه استعمال الأدلة وكان ثمرة هذا الاستعمال»[81].

- نفي الجوهرية عن مفهوم «العقل»؛ فالعقل ليس ذاتا أو شيئا أو جوهرا تُعزى إليه وظيفة الإدراك للأسباب، كما هو الاعتقاد في الفلسفة المنقولة؛ وإنما هو فعل من الأفعال أو سلوك من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه. هو فعل معلول لذات حقيقة هي ميزة الإنسان في الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي «القلب»[82]، استنادا إلى نسبة فعل العقل إلى القلب في القرآن الكريم.

- نفي اتصاف العقل بالوحدة والثبات على حال واحدة[83]؛ فهو مثل الأفعال والصفات، قد يحسن وقد يقبح، وهو لتبعيته للقلب «يمكن توجيهه والتأثير فيه بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر.» وهو عرضة لتأثير الأسباب الظرفية والملابسات العرضية، بحيث يمكن القول إن المنهج العقلي المسلوك في الفلسفة المنقولة ليس لازما، بل «في الإمكان سلوك منهج علمي آخر يولد ضربا من ضروب العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرد، أو قل إن ابتكار منهج مغاير للمنهج العقلي العلمي المتداول في العلوم النظرية السائدة حاليا، منهج لا يقل عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم، هو حقيقة يجب التسليم بها»[84].

- التشكيك في يقينية البرهان العقلي[85]، والقول بمحدودية العقل المجرد، وحاجته إلى أن يتسدّد بمصدر هو أعلى منه رتبة وأكمل علما، يزيد على النظر المجرد العملَ المشخص، بما يوسّع آفاقه ويعمّقها. وليس هذا الذي يوحّد بين النظر والعمل بما يعود بالنفع الأكيد سوى الشرع الإلهي الأسمى[86].

---

(81) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، ص176.

(82) ينظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص17-18.

(83) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، ص21.

(84) المصدر السابق، ص21.

(85) ينظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، ص189 وما بعدها.

(86) ينظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص53.

- القول بتقييد العقل تناسبا مع دلالته اللغوية، وهي القيد. وما يوجب ذلك «أن رفع التقييد عنه مدعاةٌ إلى «تسيّبه»، والمقصود بـ«تسيب العقل» هو أن يدّعي الخوض في كل شيء، بأي طريق شاء، لا يقر بحد لسلطانه، ولا يبالي بحدود برهانه»[87]. ويحصل تقييده بتأسيسه على أصل غيره يسدده فيمنع عنه ضره، وهذا الأصل هو العمل الأخلاقي أو العقيدة الدينية. وقد عملت الفلسفة المنقولة بعكس ذلك، إذ حاولت تأسيس هذين على مبادئ العقل المجرد[88].

وبناء على هذا التصور لعلاقة العقل بالدين، وبالعقيدة الإسلامية تحديداً، وجب أن تكون للفلسفة الإسلامية عقلانية خاصة تجمع بين العقل والغيب وبين العلم والعمل، وتقول بتأسيس العقل على الوحي، فينتج عن ذلك توسيعه وتسديده وتأييده. وقد اعترض طه عبد الرحمن على العقلانية المجردة بعقلانية مسدَّدة، وعقلانية مؤيَّدة، وعقلانية موسَّعة، وعقلانية أخلاقية. وكل هذه العقلانيات تقوم على أصل واحد هو الشرع الإلهي الأسمى بجانبيه الإيماني والعملي. ويمكن أن ندرج ضمن العقلانيات التي يقول بها طه عبد الرحمن عقلانيتين أخريين، هما: العقلانية المنطقية؛ بالنظر إلى أن الفلسفة، وهي عنده «إعمال الفكر»[89]، إنما تتوسل في عملها بالأداة المنطقية، فوجب ألا تخرج عن هذا المنهج[90]. والعقلانية المتكوثرة؛ بالنظر إلى أن العقل عنده «لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع»[91]. فهو، أذن، يتكوثر؛ وإذ «لا تكوثر إلا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة»[92] فقد وجب أن تكون العقلانية الإسلامية هي أحظى العقلانيات بخاصية التكوثر.

وقد مارس طه عبد الرحمن، في جملة كتبه، هذه الفلسفة العقلانية المتميزة؛ ففي «العمل الإسلامي وتجديد العقل» فصّل نظريته في العقلانية

---

(87) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، ، ص183.
(88) ينظر: المصدر السابق، ص184.
(89) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، ص233.
(90) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص17.
(91) المصدر السابق، ص21.
(92) المصدر السابق، ص23.

المسددة والعقلانية المؤيدة، اللتين رآهما ضروريتين لإنجاح مسار اليقظة الإسلامية. وفي «سؤال الاخلاق» بسط نظريته في العقلانية الأخلاقية، التي رآها ضرورية لتحقيق إنسانية الإنسان وتقويم اعوجاج الحداثة الغربية. وفي «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي» أبدع في التنظير للمنهج المنطقي الذي ينبغي أن تقوم عليه الممارسة الفلسفية. وفي كل كتبه كان يلزم نفسه بهذه المنهجية المنطقية الصارمة التي تُحكم الأدلة ولا تسمح بإرسال الكلام إرسالا بغير ضابط، كما هو سائد في شطر كبير من الممارسة الفلسفية العربية الحديثة. وكان يستهدف بهذه الصرامة «ترسيخ قدم التفلسف الصحيح بيننا بإحكام مسالكه، حتى لا نرسل الأحكام على عواهنها ولا نندفع في الكلام بغير بحساب، وحتى لا يتطرق القلق إلى مفاهيمنا ولا التداعي إلى بناءاتنا ولا الفساد إلى استنتاجاتنا، كما رسخت قدمه لدى المتقدمين من مفكري الإسلام بفضل تمسكهم بالآلة المنطقية، حتى إنه لا سبيل إلى فهم إنتاجهم الفلسفي من غير الإحاطة بآليات البناء المنطقي لهذا الإنتاج»[93].

أما الحوارية فهي خاصية منهجية خطابية اختارها طه عبد الرحمن لمصاحبة عقلانيته الإسلامية. وهي ذات صلة بالمجال التداولي الإسلامي العربي؛ حيث يحفل الخطاب القرآني بالحوار وسيلةَ إبلاغ وحجاج، وحيث «يقوم اللسان العربي على قانون عام هو أن 'صيغة الكلام التي تتميز بها اللغة العربية هي صيغة الخطاب'»[94]. وحيث قام التراث الكلامي لدى المسلمين على هذه الخاصية في ما يسمى «علم المناظرة العقدي» أو «علم الكلام»؛ وهو علم يكون فيه «رجل الكلام» أو «المتكلم» مستوفيا شروطا ثلاثة، هي الاعتقاد والنظر والمحاورة[95].

وقد نظّر طه عبد الرحمن لهذه الحوارية في كتابين مهمين، هما «اللسان

(93) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص23.

(94) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 2- القول الفلسفي**، ص23.

(95) ينظر: طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1987، ص66 وما بعدها.

والميزان» و«الحق العربي في الاختلاف الفلسفي». ويمكن أن نجمل حصيلة هذا التنظير فيما يأتي:

- الخطاب هو الأصل في كل تعامل، وماهية الخطاب تكمن في كونه يضيف إلى قصد التوجه إلى الآخر وقصد الإفهام قصدين معرفيين هما: «قصد الادعاء» و«قصد الاعتراض»[96].

- حقيقة الخطاب الانبناء على «العلاقة الاستدلالية»؛ فـ«المدّعي هو عبارة عن المخاطِب الذي ينهض بواجب الاستدلال على قوله.» و«المعترِض هو عبارة عن المخاطَب الذي ينهض بواجب المطالبة بالدليل على قول المدّعي»[97].

- التخاطب بنية تفاعلية تقوم على مبادئ تواصلية وتعاملية مشروطة في تحصيل مقصوده، أهمها: التعاون، والتأدب، والتواجه، والتأدب الأقصى، والتصديق. وأفضلها وأكملها التصديق؛ وهو، بإيجاز، مطابقة القول للفعل، وإخلاص التودد للغير. وهذا المبدأ هو الأصل الذي تقرر في الممارسة التراثية الإسلامية العربية. ولا عجب في ذلك، يقول طه عبد الرحمن، «إذ معاناتها للتخاطب كانت أصدق حالا وأفسح مجالا، وبالتالي لا بد أن يكون نظر أهلها في التخاطب أصح حكما وأبلغ أثرا، ألا ترى أنهم تركوا فينا الاصطلاح المتميز: «آداب المخاطبة»[98]!

- الأصل في الكلام الحوار، والأصل في الحوار الاختلاف[99]. ومع أن الحوار يقتضي الجماعة، والاختلاف يقتضي المنازعة، فإن الحوار يؤول إلى الألفة بدل النزاع، وإلى الوفاق بدل الخلاف، إذا كان «نقديا اختلافيا»[100].

- «الحوار النقدي» هو «الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع

(96) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص225.

(97) المصدر السابق، ص225-226.

(98) المصدر السابق، ص253.

(99) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص27-28.

(100) المصدر السابق، ص31-32.

الانتقادات -أو قل الاعتراضات- التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي -أو قل دعوى- الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معا»[101]. ومقتضى هذه الحوارية أن «تقوم علاقات التعامل فيها، من جهة، على فعل الإقناع الذي يحمل تمام الاعتبار لذات الغير، ومن جهة ثانية، على فعل الإذعان الذي يحمل تمام الاعتبار للصواب»[102].

-للحوار النقدي الاختلافي ضوابط صارفة لآفة العنف، هي: ضابط حرية الرأي وحرية النقد، وضابط الحقائق المشتركة، وضابط قواعد الاستدلال. وضوابط صارفة لآفة الخلاف، هي: ضابط واجب الإثبات، وضابط الإثبات الأنسب، وضابط الاعتراض الأنسب. وضوابط صارفة لآفة الفرقة، هي: ضابط إحكام العبارة، وضابط استقامة السلوك، وضابط قبول الصواب[103]. وهي، كما ترى، تركز على قوة الاستدلال وحسن المعاملة.

هذه هي مبادئ الخاصية الحوارية في فلسفة طه عبد الرحمن. وهو لم يكتف بالتنظير لها على النحو الذي أوضحنا، بل مارسها بشروطها أحسن ممارسة استدلالا وسلوكا؛ فلم يتهاون في التدليل على دعاواه، ولم يعْدُ الإحسان في محاورة المخالف[104].

2.3. أخلاقية عملية

وتتميز الفلسفة التي أنشأها طه عبد الرحمن عن الفلسفة المنقولة بأنها أخلاقية عملية. وهما صفتان تشرّبهما من عقيدته الإسلامية وتجربته الصوفية، ولكنه عرضهما عرضا فلسفيا منطقيا عقلانيا، لا وعظيا خطابيا إنشائيا. ويمكن التدليل على ذلك بكتابه «سؤال الأخلاق»؛ حيث سلك في إثبات حاجة الإنسان

---

(101) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص33.

(102) المصدر السابق، ص35.

(103) المصدر السابق، ص38-46.

(104) ينظر مقدمة كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، حيث ذكر منهجيته في الاعتراض وطريقته في معاملة المخالف.

إلى الأخلاق، في إصلاح حياته وتحقيق سعادته، مسلكاً منطقيا استدلاليا، يقوم على عرض التصورات الفلسفية المختلفة في موضوع أهمية الأخلاق وعلاقتها بالدين، ثم الاعتراض عليها بما أمكنه من الأدلة، ثم الاستعاضة عنها بتصورات مختلفة أو مخالفة، بعضها مطروق في الممارسة الفلسفية الإسلامية التراثية، وبعضها جديد لم يُطرَق ولم يخطر على بال.

اعترض طه عبد الرحمن على القول بانفصال الأخلاق عن الدين، كما اعترض على القول بالصفة الكمالية للأخلاق، وجاء بتصور جديد لعلاقة الإنسان بالأخلاق يقوم على مبدأ الجمع بين شرط «الأخلاقية» وشرط «الإنسانية»؛ أي «أن ضرورة الخُلُق للإنسان كضرورة خَلْقه، فلا إنسانية بغير أخلاقية»(105).

وقد اعتمد على هذا المبدأ في نقده للحداثة الغربية القائمة في بعض مفاهيمها على مبدأ «العقلانية». وافتتح هذا النقد بهذا السؤال الفلسفي المثير الجديد: أيهما أخص بالإنسان: العقلانية أم الأخلاقية؟

فقد طالما شقي الغرب بعقلانيته، وشقي العالم كله بعولمة الغرب لما يزعمه من العقلانية. فالإنسان الذي شكلته الحداثة الغربية جهول رغم ظاهر تقدمه العلمي والتقني، لأنه يقدّم قليل النفع على كثيره، بل صريح الضرر على صحيح النفع كما يفعل الجهلة من الخلق، ولأن ما يزعمه من سلوك طريق العقلانية لا يزداد به استقامة كما يريد بل يزداد اعوجاجا. ولأنه «كلما استحدث شيئا، سابغا عليه أوصاف الكمال، ما لبث أن تأذى به بوجه من الوجوه، فيمضي إلى إصلاحه بنفس الطريق العقلاني الذي استحدثه به، غير معتبر بانقلاب المنفعة التي كان يرجوها منه إلى مضرة لم تكن في حسبانه؛ ثم إنه لا يكاد يفرُغ من هذا الإصلاح، حتى تبرز في هذا الشيء أسباب أخرى من الأذى يحتاج إلى العمل على صرفها، وهكذا دواليك»(106).

إن عقلانية من هذا القبيل هي عقلانية لا تقدر على التمييز بين النفع

(105) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص54-55.

(106) المصدر السابق، ص13.

والضر، عقلانية من جنس قوة الإدراك التي تتمتع بها البهيمة؛ فهي إذن ليست بحد فاصل بين الإنسانية والبهيمية.

ولا يعترض طه عبد الرحمن على القائلين بهذه العقلانية بأنها ليست عقلانية صحيحة، لئلا يدخل، في تقديرنا، في جدل فلسفي مفهومي لا سبيل إلى حسمه، بل يعترض بإقامة بديل لهذه العقلانية يضمن ما لم تستطع هي ضمانه من الارتفاع عن مرتبة البهيمة، ومن تحقيق الصلاح ودرء الفساد، فيقرر:

«إذا بطل أن تكون العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، وجب أن يوجد هذا الحد الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح في الحال والفلاح في المآل، ولا يقع الشك في نفعه متى تقرر الأخذ به ولا في حصول الضرر متى تقرر تركه؛ وليس هذا الشيء إلا مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي نسميه باسم الأخلاقية؛ فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة؛ فلا مراء في أن البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تُنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي»[107].

هناك إذاً عقلانية لا تضمن إنسانية الإنسان وأخلاقية تضمنها. أو بالأحرى، «هناك العقلانية المجرّدة من «الأخلاقية»، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسدَّدة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها دون سواه»[108]. وهذه الثانية هي التي يقدمها طه عبد الرحمن بديلا إسلاميا عن عقلانية الغرب.

والعملية صفة مصاحبة للأخلاقية، فالخلق عمل، والعقلانية المجردة لا تبالي بخلق ولا عمل، والحضارة الحديثة صارت بفعل هذه العقلانية المجردة حضارة ذات وجهين: «حضارة عقل» و«حضارة قول». وقد جلبت على الإنسان

(107) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص14.

(108) المصدر السابق، ص14.

بوجهها الأول النقصَ وبوجهها الآخر الظلمَ. ولا إصلاح لهذا الوضع إلا بعقلانية عملية تكون مسددة باهتدائها إلى معرفة المقاصد النافعة، وتكون مؤيَّدة باهتدائها إلى تحصيل الوسائل الناجعة. وليس ذلك إلا لمن يتخلق بأخلاق الدين[109].

إن الفلسفة الغربية قد غلب عليها الاشتغال بالطرق الاستدلالية على حساب الطرق العملية الاستفعالية، فخرج بها ذلك إلى التجريد الذي يفصل النظر عن العمل، ويضعف صلة الفلسفة بالحياة، ويحد من قدرتها على النفع. أما الفلسفة الإسلامية فهي فلسفة عملية «تجعل من المعاني الفلسفية، لا أفكارا مجردة، وإنما أفعالا مشخصة، وتجعل من المتفلسف، لا واضعا للأقوال، وإنما مصدقا لها بالأعمال (...) وشتان بين الفلسفتين: فإحداهما، بوقفها النظر على العمل، قد تصير إلى إيقاف النظر متى ارتفع مقتضى العمل به؛ والثانية، بوقفها العمل على النظر، قد تصير إلى إيقاف العمل متى ارتفع مقتضى النظر فيه»[110].

وقد عكف طه عبد الرحمن، في كثير من كتبه، خاصة ما اتصل منها بفلسفة الأخلاق، على رسم الطريق لهذه العملية القاصدة النافعة في العاجل والعاجل. وامتدح التراث الإسلامي لقيامه على هذه الصفة الجوهرية، وانتقد كل فلسفة تقوم على القول المجرد، وجاء بمفهوم جديد، هو «السؤال المسئول»، يسدد تعريف الحداثة بأنها «ممارسة السؤال» باشتراط المسئولية، ومعناها ألا يسأل المتفلسف إلا سؤالا قامت الحاجة إليه وتترتب على الإجابة عنه منفعة عملية[111]. كما سنّ مبدأ هو فيصل التفرقة بين الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية؛ وهو أنه «لا اعتبار بقول الفيلسوف، حتى ننظر كيف هو عند الدليل، ولا اعتبار بدليله، حتى ننظر كيف هو عند العمل؛ إذ القول بغير دليل في الفلسفة لا يُقبل، والدليل بغير عمل فيها لا ينفع»[112].

(109) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص59-76.

(110) المصدر السابق، ص259-260.

(111) ينظر: عبد الرحمن، طه. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مصدر سابق، ص16.

(112) المصدر السابق، ص30.

وبهذه الأخلاقية العملية تكتمل صورة الفلسفة ذات الخصوصية التي عكف طه عبد الرحمن على بنائها بروح إبداعية لافتة، ومسئولية حضارية ثابتة؛ فصنعت منه هذا الاسم المتميز في ساحة الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وفتحت على المشتغلين بالفكر والتفلسف إمكانَ الخروج من حال التقليد والتبعية إلى حال الإبداع والخصوصية.

خاتـمة

تصدينا في هذا الفصل لقراءة الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن من زاوية نظر محددة، هي زاوية اشتمال هذا الإنجاز على محورين أساسين، هما فلسفة الإبداع وإبداع الفلسفة. لذلك اكتفينا من قراءة هذا الإنجاز بما له صلة بالمحور الفكري الفلسفي دون ما له صلة بالمحور المنطقي اللغوي، أو المحور الأخلاقي الأصولي. وقد خرجنا من جملة البحث بالخلاصة الآتية:

إن قراءة الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن هي قراءة لمشكلة الإبداع في فكرنا العربي المعاصر، ومعالجة لمعضلة التقليد في ثقافتنا العربية الحديثة. ذلك أن هذا الإنجاز قد تأسس على منهجية تصف الداء أولا ثم تجتهد في صنع الدواء، وتميط العوائق أولا ثم تنطلق في طريق البناء. وقد وضع الرجل يده على لب مشكلة الأمة الثقافية والحضارية، بفلسفته للإبداع فلسفةً كشفت غيابه المفجع في تفكير نخبتها المتصدية لفعل القراءة والكتابة والتفلسف، وأبانت عن شيوع نقيضه (التقليد) في كتاباتهم وخطاباتهم ومذاهبهم في القراءة والتحليل والفكر، وعزت ذلك إلى غياب جوهره (الاعتراض)، والسقوط في موانعه من اعتقاد إعجاز القول الفلسفي، وتقديس القول الفلسفي المنقول، واعتقاد استقلال المضمون الفلسفي عن شكله؛ بما يؤدي إلى اعتقاد كونية الفلسفة وشموليتها، وإطلاقية الفلسفة المنقولة وإلزاميتها، واستحالة القدرة على التفلسف خارج نطاق هذه الفلسفة المنقولة، ومن ثم استحالة إبداع فلسفة ذات خصوصية.

وقد عكف طه عبد الرحمن، في جملة إنتاجه الفكري، على إماطة العوائق عن حركة الإبداع وطريق التفلسف، بتذكير المشتغلين به بأن الإبداع أصالة

واجتهاد وليس متابعة وتقليدا، واعتراض وانتقاد وحرية وليس تسليما واعتقادا وتبعية. وتجريده الفلسفة مما خُلع عليها من القداسة والإعجاز والأسطورية، ومن ثم الكونية والشمولية. واجتهاده في التنظير لفقه الفلسفة بما يميط عائق الجهل بأسباب التفلسف، ويهدم العائق الأكبر في سبيل تحرر المتفلسف العربي وقدرته على الإبداع الفكري والفلسفي الأصيل؛ وهو عائق الاعتقاد بأن الفلسفة واحدة لا تعدد فيها، وصحيحة لا وهم فيها، ومن ثم فالفلسفة المنقولة واجبة لا انفكاك عنها. وإذ هُدم هذا السور المنيع فقد صار في الوسع الإقدام على إبداع فلسفة ذات خصوصية.

وقد تصدى طه عبد الرحمن بكل فذوذية ومسئولية، وبهمة إبداعية وروح تأصيلية، لإبداع فلسفي يُشهد له بالأصالة والخصوصية؛ فكان مؤسسا لعلم جديد، هو «فقه الفلسفة»، يعلو على الفلسفة فيفلسفها بإخضاعها للدراسة العلمية. وكان مهندسا لفلسفة هي بنت صاحبها وبيئتها وسياقها الحضاري، العقدي والمعرفي واللغوي؛ فإذا هي إسلامية عربية، وعقلانية حوارية، وأخلاقية عملية، تختلف في جل خصائصها ومبادئها عن الفلسفة المنقولة، بل تُسائل هذه الفلسفة المنقولة وتُقارعها فتقرعها في مواطن كثيرة.

وقد أوصلنا هذا البحث في فكر طه عبد الرحمن إلى نتائج ذات قيمة علمية وفكرية وحضارية بالغة، نجملها فيما يأتي:

1. إن تحرير العقول من الجهل بأسباب التفلسف، وتخليصها من التفكير الأسطوري ومن تقديس الفكر البشري، هو طريق الإبداع والبناء والتحرر من التبعية والتخلف.
2. إن العوائق الداخلية، النفسية والعقلية، للإبداع هي أقوى وأجدر بالمقاومة من العوائق الخارجية، المادية والاجتماعية.
3. إن الفكر البشري لا يقينية فيه. وإن الفلسفة الكونية هي فكرة أسطورية لا دليل من العقل والتاريخ عليها. وإن الاختلاف الفكري والفلسفي هو حق طبيعي وسنة كونية.

4. إن المعرفة والثقافة والفلسفة، كل أولئك يتأثر بالسياق العقدي والمعرفي واللغوي لكل أمة أمة، وعليه ينبغي أن تبدع كل أمة فلسفتها بما يتوافق مع مجالها التداولي، وإلا فلا إبداع ولا هُوية، بل تقليد وتبعية.
5. إن الاختلاف يقتضي الحوار. والحوار يقتضي المنهجية المنطقية الاستدلالية والأخلاقية التواصلية. وحين يلتزم المختلفون هذه المنهجية سيحل الإقناع محل العنف، والوفاق محل الخلاف، والألفة محل الفرقة، وتؤول العلاقات بين الأمم إلى مثاقفة بانية.
6. إننا الآن، نحن العرب والمسلمين، بحاجة إلى فلسفة تخصنا فتلخصنا، وتلخصنا فتخلصنا؛ فإذا تخلصنا من تخلفنا وتبعيتنا للهيمنة المادية الغربية، أمكننا أن نخلص العالم كله بفلسفتنا الإسلامية، العقلانية الحوارية، الأخلاقية العملية.

وقد اكتفينا في هذا البحث بالقراءة التعريفية التلخيصية. وإذ لم يكن في الوسع الإحاطة بكل أطراف الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن فإننا نوصي بأن تتجه جهود الباحثين إلى الاستفاضة في قراءة المحاور المختلفة لهذا الإنجاز. وإذ لم يكن في الوسع ممارسة القراءة النقدية التقويمية لإنجازه، فإننا نوصي بأن يتولى غيرنا هذه المَهمة بمناقشة منهجيته ومذهبه الفلسفي وآرائه ومقولاته واجتهاداته. وإذ تبين لنا أن أكثر بحوثنا الفكرية والفلسفية لم يستقم على مقتضى المنهج العلمي والمنطق الاستدلالي، فإننا نوصي بأن يتخذ الباحثون من منهجية طه، في خطوطها الكبرى، أنموذجا يُحتذى، عسى أن تشيع المنهجية العلمية وتحل محل السجال الخطابي والنزعة الفكرانية.

الفصل الثاني

الموقف من الحداثة في فكر طه عبد الرحمن

لسؤال النهضة في البلاد العربية ارتباط وثيق بسؤال الحداثة؛ فقد أفاق المثقف العربي ذات يوم من أيام تاريخه الحديث المثقل بالتخلف والعجز والتقليد، فهاله أن وجد أن أمته تقبع في حضيض الحضارة، وأن الهوة بينها وبين الأمم التي استلمت مشعل الحضارة وأخذت تبني وتبدع وتسيطر بعيدةٌ جدُّ بعيدة، وأن الحياة العصرية التي يحياها الغرب المتحضر المهيمن المتفوق هي حياة جديدة ذات بريق تبدو منقطعة الصلة بأوضاع الماضي. وعرف أن هذا الغرب المتفوق قد عرف حقبة تمرد فيها على الجهل والقهر سماها عصر النهضة، وأنه يعيش حقبة هي من ثمار عصر النهضة يسميها الحداثة؛ فما كان منه إلا أن سأل السؤال الكبير الذي مازلنا نتخبط في دهاليزه إلى الآن: أليس طريق النهضة للأمة العربية هو الطريق نفسه الذي سلكه الغرب المتحضر المهيمن المتفوق: طريق التمرد على الجهل والقهر اللذين كان يفرضهما الدين على المجتمع، ثم الانطلاق في ثورة علمية أساسها العقل لا النقل، والتجريب لا الغيب، والطبيعة لا ما وراء الطبيعة.. طريق التنوير والعقلانية والاختراع.. طريق الحداثة؟

كان سؤال النهضة محيِّرا يحمل على التفكير الطويل، وعلى التريث قبل الإقدام على اختيار السبيل، ولكن فئة من المثقفين والمفكرين العرب لم تتحير ولم تتردد؛ فقد وجدت في «الحداثة» جوابا عن سؤال النهضة، فاتخذت موقفها بسرعة، وأخذت تبشر بضرورته ومزاياه في حماسة شديدة، بل راحت تخاصم المعترضين على هذا الموقف بضراوة، حتى أنساها التبشير بطريق «الحداثة» التبشيرَ بالحرية والإبداع، وألهاها خصام المخالفين في الرأي عن مخاصمة التبعية والتخلف!

كان السؤال محيرا، والاختيار صعبا، والاضطراب بين الحلول والاتجاهات ضاربا في أعماق الضمير، وكان الوصف الأنسب لحالة العالم الإسلامي -أو العربي- حينئذ «أنه يقف في منطقة (حرام) في التاريخ، ما بين فوضى ما بعد الموحدين والنظام الغربي»[1].

فوضى ما بعد الموحدين، باصطلاح مالك بن نبي، تحمل على النقمة من أوضاع الأمة واليأس من إصلاحها بدواء من تربتها وأدوات من بيئتها. والنظام الغربي يُغري، ما يلوح له من بريق، على اتخاذه وسيلة لإنقاذ الغريق؛ ويبعث ما يختبئ وراء بريقه من فساد على الحذر والتريث قبل اختيار الطريق. لذلك كان من نتائج هذه الحيرة أن تفرق جواب مثقفي الأمة عن سؤال النهضة إلى جوابين: جواب الإصلاح؛ الذي هو جمعٌ وتوفيق بين مصادر القوة في كيان الأمة ذاتها تراثا ودينا، وعواملِ النهضة المادية والتقدم العلمي في حضارة الغرب. وجواب «الحداثة»؛ الذي هو، كما يصفه طه حسين: «أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره، ما يحمد منها وما يعاب»[2].

يمكن تلخيص الجواب الأول في قول جمال الدين الأفغاني: «أرسلْ فكرك إلى نشأة الأمّة التي خملت بعد نباهة، واطلب أسباب نهوضها الأوّل.. إنّه دين قويم الأصول، محكم القواعد، شامل لأنواع الحكم.. منوّر للعقول بإشراق الحق من مطالع قضاياه، كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مباني الاجتماعات البشرية، وحافظ وجودها، ويتأدى بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية..

فإن كانت هذه شرعة تلك الأمّة، ولها وردت وعنها صدرت، فما تراه من عارض خللها، وهبوطها عن مكانتها، إنّما يكون من طرح تلك الأصول ونبذها ظهريا.. فعلاجها الناجح إنّما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته...

---

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، بيروت-دمشق، 1420هـ-2000م، ص121.

(2) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف، القاهرة، 1938، ج1، ص 45.

ومن طلب إصلاح أمّة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه، فقد ركب بها شططا، وجعل النهاية بداية، وانعكست التربية، وانعكس فيها نظام الوجود، فينعكس عليه القصد. ولا يزيد الأمّة إلّا نحسا، ولا يكسبها إلّا تعسا»[3].

وأما الجواب الثاني فيلخصه كلام طه حسين المذكور أعلاه، مضافا إليه قوله هو ذاته، بما يكشف إيمانه بكونية الحضارة الغربية: «ينبغي أن تحل أوربا مشاكلها، ليصبح النموذج الغربي أكثر جاذبية وقبولا من جانب الآخرين في مختلف أنحاء العالم، وإذا فشلنا في تعميم ذلك النموذج الغربي، فإن العالم سيصبح مكانا في منتهى الخطورة!»[4].

هذا هو، باختصار شديد، جواب مفكري الأمة العربية (الإسلامية) عن سؤال النهضة. إنه ينطوي، في حقيقة الأمر، على جواب آخر، هو الجواب عن سؤال الحداثة، ويتضمن موقفا فكريا فلسفيا، هو الموقف من الحداثة الغربية.

والآن، وبعد قرن ونيف من انطلاق مشروع النهضة العربية، ما تزال دار لقمان على حالها: السؤال هو السؤال، والجواب هو الجواب، والجدال هو الجدال، والخصام هو الخصام، والتخبط هو التخبط، والتخلف هو التخلف، والتبعية هي التبعية، والشعارات ترفع في كل خطاب، والمؤتمرات تعقد في كل مكان، وكل فريق يتهم الفريق الآخر بأنه هو الذي عرقل مشروع الفريق الآخر وحال دون نجاحه، ولم يجدّ غيرُ جديد واحد هو اعتراف أنصار الحداثة بإخفاق الحداثة، ودعوتهم إلى مشروع بديل هو «ما فوق الحداثة»[5].

فما المشكلة وأين الخلل؟ أتكون الحداثة ذاتها هي السبب أم السبب كامن في غياب الحداثة؟ أيكون العرب قد أخطأوا فهم الحداثة أم تكون الحداثة غير

(3) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط. القاهرة، 1968، ص197-198.

(4) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ج1، ص 36.

(5) ينظر: محمد أركون، «أي فكر عربي حداثي نريد؟» (ضمن كتاب: الحداثة والحداثة العربية، مؤتمر إشهار المؤسسة العربية للتحديث الفكري، 30 نيسان/أبريل - 2 أيار/مايو 2004، ص13-14).

مناسبة للعرب غير موافقة لبيئتهم ومزاجهم؟ أتكون الحداثة قد خانت العرب أم يكون العرب هم الذين خانوا الحداثة وتنكبوا عنها؟

1. الموقف من الحداثة في فكر طه عبد الرحمن

لم أجد في الخطابات والكتابات المعاصرة جوابا، عن هذا السؤال، أوفى وأشفى من الجواب الذي قرأته في بعض كتابات الفيلسوف طه عبد الرحمن، المفكر العربي المغربي الكبير، وخاصة كتبه الأربعة ذات الصلة الوثيقة بسؤال الحداثة والإبداع، وهي: سؤال الأخلاق، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ، وروح الحداثة.

1.1. الحداثة استقلال وإبداع

في المشروع الفكري لطه عبد الرحمن خروج ذكي من الجدل، الذي يوشك أن يكون عقيما، بين التراث والحداثة، والأصالة والمعاصرة، إلى جواب يحمل «الحداثة» نفسها عنوانَه الجوهري، ولكنه يقف على طرفٍ نقيض لجواب الحداثيين العرب. ويحتضن «التراث» ضمن عنوانه الحداثي احتضانا وديا حميميا سلسا ليس فيه مقدار ذرة من تنافر أو صراع، ولكنه يختلف، قليلا حينا وكثيرا أحيانا، عن جواب أنصار التراث.

إن طه عبد الرحمن لا يؤسس مشروعه الفكري النهضوي على رفض الحداثة، بل على تبنيها بإخلاص. ولا على نقض التراث الإسلامي، بل على التعامل معه، أخذاً وتركاً، وفق ما تقرره الحداثة بمفهومه الخاص. فالشأن كل الشأن في المفهوم الذي فهم به الحداثة، فاستوت في ذهنه جوهرا حضاريا إبداعيا مطلقا يتخذه معيارا لمدى صلاحية الحداثة الغربية، ومدى حداثية الحداثة العربية.

إن الحداثة، في تصوره، هي مجموع المبادئ الصحيحة الناجعة التي تأسست عليها، بصورةٍ ما ليست إلزامية، نهضةُ الغرب العلمية والعقلية والمادية. لقد أسس الغرب نهضته، وبنى حضارته، وبسط هيمنته على الطبيعة وعلى

البسيطة، لأنه رفض الوصاية على العقل وآمن بحرية التفكير والإبداع، ورفض الاستكانة إلى النقل وآمن بحق الفكر في السؤال والنقد والاعتراض. ثم انطلق واثقا من نفسه، معتدا بقدراته، يكتشف المجاهيل، ويفتح المغاليق، ويؤسس العلوم، وينشر المعارف، ويغيّر الأوضاع، ويهيمن على العالم.

إنها ثلاثة مبادئ تأسس عليها جوهر الحداثة الغربية: «مبدأ الرشد» و«مبدأ النقد» و«مبدأ الشمول»[6]. فبالرشد تخلص الغرب من وصاية الكنيسة على عقله وفكره وقراره. وبالنقد تحرر من التقليد والتسليم فانطلق يبدع ويخترع ويكتشف. وبالشمول عمم مبادئه النظرية الفلسفية وتطبيقاته العملية على كل مجالات الحياة، وحاول أن يعممها على العالم. وهي المبادئ التي غفل عنها الحداثيون العرب فراحوا يختلفون في تعريف الحداثة بما يهول من مفهومها حتى تبدو «وكأنها كائنٌ تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلِّها تصرف الإله القادر، بحيث لا رادَّ لقدره»[7] فقدموا بذلك تصورا للحداثة «غير حداثي، لأنه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس»[8].

إن أول خطوة خطاها طه عبد الرحمن في موقفه من الحداثة هي أنه فرّق في الحداثة بين جانبين اثنين هما: «روح الحداثة» و«واقع الحداثة». وبناء على هذا التفريق جرّد الحداثة من التباساتها الغربية الخاصة المتأثرة بالسياق الديني والتاريخي والثقافي، وأبقى لها جوهرها العقلي الإجرائي، لتتجسد منهجا مطلقا في التفكير والإبداع والبناء الحضاري، لا يلزم الأخذ به أن تُقلَّد الصورة التي تجسدت عليها الحداثة الغربية، بل يلزم الأخذ به - أي: بروح الحداثة- أن تُنجز كل أمة حداثتها التي تُبدعها إبداعا طبيعيا منبثقا من صميم خصوصيتها الثقافية.

يقصد طه عبد الرحمن بـ«واقع الحداثة» تطبيقها الغربي الذي يتمتع الكون الآن بحسناته ويشقى بسيئاته شقاء يكاد يعصف بما لهذا التطبيق من حسنات. وأما

---

(6) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص24.

(7) المصدر نفسه، ص24.

(8) المصدر نفسه، ص24.

«روح الحداثة» فيقصد بها الجوهر الكامن والطاقة البكر التي بها بنى الغرب حضارته. هي الإمكان المتجدد والقوة الكامنة في العقل الإنساني والإرادة الإنسانية، والقادرة على الانبعاث والإبداع في أي وقت، وعلى التشكل بأي صورة شرط الحفاظ على قوامها من المبادئ المشكّلة لهذا الجوهر، وهي عند طه عبد الرحمن ثلاثة مبادئ:

مبدأ الرشد؛ الذي مقتضاه «أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد»[9]. ومبناه على ركنين رئيسين: هما الاستقلال؛ بأن «يستغني الإنسان الراشد عن كل وصاية فيما يحق له أن يفكّر فيه، ويَصرف كل سلطة تقف دون ما يريد أن ينظر فيه، فتنطلق بذلك حركيته»[10]. والإبداع؛ بأن «يسعى الإنسان الراشد إلى أن يبدع أفكاره وأقواله وأفعاله وكذا أن يؤسس هذه الأفكار والأقوال والأفعال على قيم جديدة يبدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد إبداعها، حتى كأنها قيم غير مسبوقة»[11].

ومبدأ النقد؛ الذي مقتضاه «أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد.» ومبناه على ركنين رئيسين: هما التعقيل (أو العقلنة)؛ وهو «إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية». والتفصيل؛ وهو «نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التغاير، بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة»[12] .

ومبدأ الشمول؛ الذي مقتضاه «أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول»، ومبناه على ركنين اثنين: التوسّع؛ بالنفاذ في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك. والتعميم؛ بشمول الحداثة بمنتجاتها وقيمها مختلف المجتمعات في العالم[13].

---

(9) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص25.
(10) المصدر نفسه، ص26.
(11) المصدر نفسه، ص26.
(12) المصدر نفسه، ص27.
(13) ينظر: المصدر نفسه، ص28-29.

بهذه المبادئ الثلاثة التي أقام عليها طه عبد الرحمن تصوره للحداثة أمكنه أن يتخذ منها موقفا إيجابيا وسلبيا في آن: إيجابيا، بقبولها وتبنيها، واتخاذها منهجا في الحياة وخطة للبناء ومعيارا لاستواء الطريق. وسلبيا، بنقد صورتها التي تشكلت عليها عند الغرب، والتي تشوهت بسبب سوء التطبيق لتلك المبادئ الثلاثة، وبسبب غياب البعد الأخلاقي والإنساني عن هذا التطبيق.

وبهذا التصور استطاع طه عبد الرحمن أن يكشف مكمن الخلل في المشروع النهضوي الحداثي الذي يدعو إليه الحداثيون العرب، وسر العجز التي اتسم به هذا المشروع والإخفاق الذي مني به؛ فقد طعن هؤلاء الحداثيون مبادئ «روح الحداثة» في الصميم، واكتفوا بأن دعوا إلى تقليد «واقع الحداثة» الغربية على ما به من فساد وتعسف واضطراب، بل عجزوا حتى عن إحسان التقليد فوقعوا في تقليد التقليد أو سوء التمثل والفهم ومن ثم سوء التقليد.

إن تطبيق هذه المبادئ الثلاثة كفيل بأن يخرج العقل العربي من سجن الوصاية إلى أفق الاستقلال، ومن قيد التقليد إلى جو الإبداع. وأن يخرج الثقافة العربية والواقع العربي كله من الجدل العقيم بين التراث والحداثة، والنقل والعقل، والدين والعلم.. ومن التآكل الداخلي الهادر لطاقات الأمة، إلى واقع جديد فاعل متفاعل، واثق متفائل؛ المَهمّةُ فيه هي البناء لا الهدم، والتواصل لا القطيعة، والعمل المنتج لا الجدل العقيم. والهِمة فيه هي همة الإبداع لا التقليد، والاستقلال لا التبعية، والاختلاف والتميز لا المطابقة والتماهي.

وقد رتب طه عبد الرحمن على هذه المبادئ الثلاثة لروح الحداثة نتائجَ مهمة، يُعدُّ إدراكها والإيمان بها فيصل التفرقة بين الحداثة الحقة المبدعة الأصيلة والحداثة المزعومة المقلدة الكسيحة؛ الحداثة التي ظل المجتمع العربي يسمع ضجيجها ولا يرى طحينا، ويرى بعض مظاهرها السطحية ولا يلامس عمقها ويتذوق روحها ويستمتع بجناها. فهي نتائج بمثابة قواعد، تُحرر من يأخذ بها من عقدة النقص أمام الآخر، ومن وهم ضرورة التبعية لحداثة الآخر، ومن خرافة التفوق الحصري لحضارة الآخر؛ فيكون ذلك دافعا للانطلاق في مشروع نهضوي حداثي مختلف أصيل، لا يصارع فيه المجتمع العربي تراثه ولا حداثة الآخر، بل

يصارع وصاية هذا التراث وهذا الآخر على عقله وتفكيره واختياره وقراره. ولا يكون منهج المثقف العربي فيه القبول أو الرفض لهذا الفكر أو ذلك، ولهذه القيمة أو تلك، لمجرد الرفض أو القبول، بل يكون منهجه هو التعامل مع أي منقول بقاعدة منهجية فحواها أن «كل أمر منقول معتَرَضٌ عليه، حتى تثبت بالدليل صحته»(14).

تتمثل هذه النتائج/القواعد فيما يلي:

أ - **تعدد تطبيقات روح الحداثة**: فللروح أن تتجسد في أكثر من مظهر. والمبدأ لا يستنفده تطبيق واحد. والحداثة مجموعة مبادئ ليس مشروطاً أن تجد لها تطبيقاً واحداً، بل يمكن أن تتشكل في صور شتى وتطبيقات مختلفة باختلاف الظروف والسياقات والإمكانات.

ب - **التفاوت بين واقع الحداثة وروحها**: فواقع الحداثة ينزل من روحها منزلة المثال من الممثول، «ومعلوم أن المثال غير الممثول، فيلزم أن يكون الواقع الحداثي غير الروح الحداثية؛ وهذا يعني أن هذه التطبيقات لا تكون متماثلة من جهة قوة أدائها لهذه الروح، بل يفضل بعضها بعضا من جهة مزيد تمسكه بها في نهوضه الحضاري»(15).

جـ - **خصوصية واقع الحداثة الغربية**: فهو واحد فقط من الإمكانات التطبيقية المتعددة والمختلفة لروح الحداثة. بل إن هذا التطبيق الحداثي الغربي الخاص قد اتخذ له أشكالا مختلفة في المجتمعات الغربية، ما يؤكد تلازم الخصوصية مع الاختلاف.

د - **أصالة روح الحداثة**: إذ «ليست روح الحداثة، كما غلب على الأذهان، من صنع المجتمع الغربي الخاص، حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ أن أسبابها تمتد بعيدا في التاريخ الإنساني الطويل؛ ثم لا يبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضُها

---

(14) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص13.

(15) المصدر نفسه، ص30.

قد تحققت في مجتمعات ماضية بوجوه تختلف عن وجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر؛ كما لا يبعد أن يبقى في مُكنتها أن تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية»[16].

هـ - **الاستواء في الانتساب إلى روح الحداثة:** فروح الحداثة ملك مشاع لكل من أراد الأخذ بمبادئها وليست ملكاً لأمة بعينها، غربية كانت أم شرقية. فكل أمة نهضت بالفعلين المقوِّمين لكل تحضر، وهما: العمراني (المادي)، والتاريخي (المعنوي)، هي أمة آخذة بنصيب من روح الحداثة، بصرف النظر عن تقدمها أو تأخرها في الزمان. ومقدار الأخذ بهذا النصيب لا يرتبط بمقدار ما تراكم من التقدم المادي، بل بالقوة المعنوية، «لذلك، فإن التطبيق الغربي لروح الحداثة، ولو أنه متأخر عن غيره، لا يكون بالضرورة أكثر تمسكاً بروح الحداثة منه»[17].

والوصول إلى هذه النتائج ليس هينا قليل الجدوى، بل هو إمساك بالخيط الذي يقود إلى الصواب، واهتداء إلى الطريق الذي يقود إلى النهضة والتحضر، وتحرر من الوهم الذي ظل يقعد بهمم الأمة أن تعلو، وبطاقاتها أن تتفجر: وهم الصورة المثالية الواحدة الكونية للحداثة، وهي صورة الحداثة الغربية. إن الحداثة بعدّها روحا وإمكانا ومبادئ هي سابقة في الزمان على الحداثة بعدّها تطبيقا غربيا حديثا لهذه المبادئ. وإذا قيل إن هذه الحداثة الغربية هي التي «جاءت بأنوار العقل والعلم والتقدم؛ فهذه الدعوى تصح بالنسبة للمجتمع الأوربي في القرون الوسطى، لكنها قد لا تصح بالنسبة للمجتمع الإسلامي في نفس الفترة، بل قد لا تصح بالنسبة لمجتمعات ذات حضارات غابرة؛ فالإنسان ظل دائما يتوسل بالعقل، ويأخذ بأسباب العلم، ويحقق مزيدا من التقدم، ولا يعرض الاختلاف في هذا إلا من حيث الدرجة والوتيرة بحكم قانون تراكم المعرفة»[18].

ألم ترزح الحداثة العربية أكثر من قرن تحت ثقل هذا الوهم الكبير وما

---

(16) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص31.

(17) المصدر نفسه، ص32.

(18) المصدر نفسه، ص31 (هامش).

تزال؟ ألم يعتقد الحداثيون العرب ألّا سبيل إلى النهوض الحضاري إلا سبيل التنوير العقلاني الغربي والحداثة العلمانية الغربية والحضارة المادية الغربية؟ ألم يعترف زكي نجيب محمود، وهو من أشهر متفلسفة العرب المعاصرين، بأنه ظل إلى زمن متأخر من حياته يتعصب لإجابة عن سؤال النهضة تقول «إنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلّا إذا بترنا التراث بترا، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم... نأكل كما يأكلون، ونجدّ كما يجدّون ونلعب كما يلعبون ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون على ظن [منه] آنئذ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ. فإما أن نقبلها من أصحابها -وأصحابها اليوم هم أبناء أوربا وأمريكا بلا نزاع- وإما أن نرفضها، وليس في الأمر خيار بحيث ننتقي جانبا ونترك جانبا كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال»[19]؟

صحيح أن كثيرا من الحداثيين العرب ظلوا يرددون بأن الحداثة منهج وفلسفة في الحياة وليست فترة زمنية محددة. وأنها بجوهرها وروحها موجودة في تراثنا العربي مسبوق إليها من أفذاذ الثقافة العربية. ولكنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يتحرروا من وهم الصورة الأنموذجية الأوربية، وأن يخلصوا لمبادئ روح الحداثة في جوهرها المطلق لا صورتها الغربية؛ لذلك نجد أحدهم -وهو أدونيس- يعدّ التمرد على الدين معيار الحداثة، فيرى الإلحاد هو الخطوة الأولى لتحرير الإنسان[20]، وهو الشكل الأول للحداثة[21]، ويجعل من شعراء الفسق والمجون رموزا للحداثة العربية[22]. وكأنما على المجتمع العربي، كي ينهض من تخلفه ويلتحق بركب الحضارة، أن يتخذ الإلحاد مذهباً والمجون سلوكاً، وإلا فلا نهضة ولا حداثة ولا إبداع!

إن التصور الذي جاء به طه عبد الرحمن للحداثة يمنع من الوقوع في هذا

---

(19) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت-القاهرة، ط3، 1974، ص12-13.

(20) ينظر: أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ط4، 1983، ج1، ص89.

(21) ينظر: المرجع نفسه، ص90.

(22) ينظر: أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص216.

الخلط غير العقلاني والتصور غير الحداثي، ويدفع إلى التحرر من كل أشكال الوصاية والتبعية للفكر البشري عربيا كان أم غربيا، قديما كان أم حديثا، دينيا كان أم دنيويا؛ إذ «الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد»؛ والمراد بالقصور هنا هو «اختيار التبعية للغير»، والمقصود بالتبعية هنا «أن يُسلم القاصر قياده عن طواعية لغيره ليفكر مكانه حيث كان يجب أن يفكر هو بنفسه»، أو «يختار القاصر بمحض إرادته أن ينقل طرائق ونتائج تفكير غيره ويُنزلها بصورتها الأصلية على واقعه وأفقه، أو «ينساق القاصر، من حيث لا يشعر، إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره ونتائجه لشدة تماهيه مع هذا الغير»[23]. وهي أشكال من التبعية رسف في قيودها الفكر العربي المعاصر وما زال.

حين تتجسد الحداثة في الذهن العربي استقلالاً وإبداعاً، وعقلانية ونقداً، ومثاقفة واختلافاً، لن يجد نفسه مُلزَماً بأن يحارب الدين الذي يؤمن به -وهو الإسلام- تقليداً لواقع الحداثة الغربية التي حاربت طغيان الكنيسة، وتحررت من وصايتها الظالمة المستبدة، ففصلت الدين عن المجتمع، واتخذت من العلمانية -بمعنى الدنيوية- مذهبا في الحياة؛ لأنه يعلم أن هذا الدين الذي يؤمن به -وهو الإسلام- يرفض الحجر على العقول، والوصاية البشرية على الأفكار والخيارات، ويحرض على التفكير والحرية والاكتشاف. ولن يجد نفسه مُلزَما بأن ينفصل عن تراثه باسم العقلانية، وأن يهمل وصايا الله باسم العلمانية، لأنه يعلم أن العقلانية ذاتها كانت هي المنهج الغالب في تراثنا العربي الإسلامي، وأنها هي ذاتها تدعونا إلى ألّا نقبل أو نرفض إلا بعد غربلة وانتقاد، وأن الذي دعا الحداثة الغربية إلى إهمال وصايا الله إنما هو وصاية الكنيسة على هذه الوصايا ذاتها، على نحو يناقض العلم ويعارض العقل ويضاد مصلحة البشر وحركة الحياة.

ولن يتحرر العربي من وصاية الغرب فقط على فكره وإرادته واختياره، بل يتحرر كذلك من وصاية تراثه والتبعية لأسلافه؛ لأنه يعلم أنهم بشر مثله، يملك عقلا مثل عقولهم، ويعيش ظروفا غير ظروفهم؛ فليس يلزمه أن يقلدهم في ما

---

(23) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص25.

أقاموه من مناهج وما وصلوا إليه من نتائج، بل عليه أن يضيف إلى ما كان صوابا منهم ما كان محجوبا عنهم، وأن يختار لتطبيق روح الحداثة صورة تتفق مع معطياته وظروف عصره.

2.1. الحداثة نقد واختلاف

والحداثة في فكر طه عبد الرحمن جوهرها السؤال طريقا إلى المعرفة، والانتقاد طريقا إلى الاعتقاد، والاختلاف طريقا إلى الأصالة والتميز والتنوع والثراء. وهي شروط متلازمة يقود بعضها إلى بعض؛ إذ السؤال المقصود ليس سؤال المتعلم يريد إجابة جاهزة من معلمه، وإنما هو سؤال الباحث عن اكتشاف المجهول وإدراك الحقيقة بطريق الشك والاختبار والانتقاد لا طريق التسليم والقبول والاعتقاد. والانتقاد هو سؤال عن الدليل، وتقليب للموضوع المنقود على مختلف وجوهه، وبحث عن حقيقة الشيء بعيدا عن التصور النمطي الذي أخذ يتشكل في الأذهان كما لو أنه حقيقة مطلقة لا اعتراض عليها. ويزيد طه عبد الرحمن على شرط السؤال المرتبط بالفلسفة منذ القديم شرطا من عنده يتميز به، هو ربط السؤال بالغاية، وتعميمه على وضعه ووسيلته بدل الاقتصار على موضوعه؛ فيكون سؤالا مسؤولا لا «يهيم في وادي النقد، لا يلوي على شيء، اللهم إلا مطلق الاعتقاد في نقده»[24]؛ و«لا يركن إلى الاعتقاد في نفسه، فضلا عن عدم الركون إلى الاعتقاد في وسيلته التي هي العقل، وإنما يمارس النقد على نفسه كما يمارسه على منقوده وعلى وسيلته العقلية، فهو إذن ليس بنقد معقود يُخشى انعطافه بالضرر كما هو شأن السؤال بلا مسؤولية، وإنما هو نقد منقود يُؤمَن جانبه، بل يُرجى نفعه»[25]. هو السؤال المسؤول الذي يراد أن يكون مَهمة الفيلسوف العربي الجديد. فليس الفيلسوف المراد هو «هذا الذي يخوض في أي سؤال اتفق، ولا ذاك الذي يخوض في كل سؤال خاض فيه غيره، تقليدا له،

---

(24) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص15.

(25) المصدر نفسه، ص15-16.

وإنما هو الذي لا يسأل إلا السؤال الذي يلزّمه وضعه ويلزمه الجواب عنه»[26].
ولا شك أن الفكر العربي المعاصر تورط في أسئلة كثيرة تقليدا لغيره لا أصالة وابتكارا، وغفل عن أسئلة كثيرة تلح على المتفلسف العربي أن يجد لها جوابا ويبحث لها عن حلول. وما ذاك إلا لأنه لم يمارس الحداثة على حقيقتها، فجاء سؤاله تقليدا لسؤال غيره، وجاء انتقاده اعتقادا في أجوبة سواه. وكان من أقوى الأسباب في ذلك مفهومان خطيران «ليس أضر منهما بالقول الفلسفي العربي، تسلطا عليه وتجميدا له، وهما: مفهوم 'الفكر الواحد' ومفهوم 'الأمر الواقع'»[27]. فكلا المفهومين نتاج لسيطرة الأقوى وهيمنة المصلحة، وليس مقولة فلسفية. وكلا المفهومين يتنافى مع جوهر الفلسفة وشرط الإبداع؛ إذ الفكر الواحد «إنما هو إفراز ثقافة واحدة بعينها هي ثقافة الأقوى؛ وواضح أنه ليس أضر على الفلسفة من أن يهيمن عليها نمط فكري يُفرَض، لا بالبرهان، وإنما بالسلطان، اقتصاديا كان أو سياسيا، إذ لا يلبث أن يجلب لها الفقر، ثم الجمود، ولأهلها التبعية، ثم التلاشي»[28]. ويستلزم ذلك أن يتصدى الفيلسوف العربي لهذا المفهوم و«يشتغل بنقد هذا الفكر الواحد الذي أخذ يتغلغل بقوة بين بني قومه، ينزع عنهم مظاهر التميز والخصوصية، ويقطع عنهم بالتالي أسباب العطاء والإبداع، إذ لا عطاء بغير تميّز، ولا إبداع بغير خصوصية»[29]. والأمر الواقع «مفهوم سياسي يُتوسَّل به في بسط هيمنة سياسة مخصوصة»[30] لا بمعيار الحق ولكن بمعيار المصلحة التي تعود على الطرف الأقوى الذي يحاول فرض هذا «الأمر الواقع». فيتعين على الفيلسوف العربي أن يتحمل مسؤوليته في التصدى لهذا المفهوم الخطير بأن «يشتغل بنقد الأمر الواقع الذي أخذ يفرض نفسه على قومه، يسلب عنهم إرادتهم وقوتهم، وبالتالي يقطع عنهم أسباب النهوض والتغيير، إذ لا نهوض بغير إرادة، ولا تغيير بغير قوة»[31].

---

(26) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص16.
(27) المصدر نفسه، ص16.
(28) المصدر نفسه، ص16-17.
(29) المصدر نفسه، ص17.
(30) المصدر نفسه، ص18.
(31) المصدر نفسه، ص18.

وإن مما يُعترَض به على هذين المفهومين المُعيقين لحركة النهضة العربية أن الفكر الواحد يعارض فعل التفلسف من جهة أن التفلسف مسؤولية و«لا مسؤولية بغير خيار»، وأن التفلسف من شأنه أن يؤدي إلى الاختلاف أكثر من تأديته إلى الإجماع؛ فتكون الدعوة إلى الفكر الواحد دعوة إلى الاعتقاد لا الانتقاد، أي دعوة إلى ضد الفلسفة ونقيض الحداثة. كما يُعترَض على مفهوم الأمر الواقع بأنه «يضاد مبدأ الاعتراض الذي تنبني عليه الفلسفة»[32] بنزوله منزلة «الأمر الواجب» أو «الأمر اللازم»؛ «وما ثبت وجوبه أو لزومه، انتفى معارضه؛ وما كان بلا معارض، كان بلا اعتراض؛ بينما الأصل في الفلسفة الاعتراض، ولا يُصارُ إلى التسليم إلّا بدليل»[33].

وليس قليلا أن يُغرس في أذهان أبناء الأمة العربية أنه لا فكرَ يصح أن يُفرض عليهم إلا ببرهان، ولا أمرَ يجب أن يذعنوا له إلا بدليل. فلا الحداثة الغربية فكرٌ متعالٍ على النقد واجبُ الاتباع والتسليم، ولا العولمة السياسية والثقافية والاقتصادية واقع مفروض وقدر محتوم. بل من حق كل أمة أن تدلي بدلوها، وكل مفكر أن يعترض باسم الحداثة ذاتها على نظريات الحداثة الغربية ومناهجها وأوضاعها، ومن حق كل ثقافة أن تبدع حداثتها وتبني حضارتها بما ينسجم مع خصوصياتها. وكم أضاع الحداثيون العرب من الجهد، وكم أهدروا من الوقت، وكم ضيعوا من الفرص، وهم يتكلفون إجبار الأمة على أن تلبس غير لباسها، وتفكر بغير عقلها، وتسلك غير سبيلها، وتنجز غير حداثتها؛ بأن تخضع للفكر الواحد الذي يصر الغرب على فرضه على العالم، وللأمر الواقع الذي يسعى الغرب إلى الهيمنة به على الضعفاء. بينما كان الواجب التحلي بروح الحداثة لا التقليد لصورة مشوهة من صور تطبيقاتها؛ ولا حداثة إلا بنقد، وكم في الحداثة الغربية مما يستحق النقد. ولا نقد إلا وهو مفضٍ إلا الاختلاف، وكم في ثقافة الأمة وتاريخها وتراثها من خصوصيات تؤكد الحق العربي والإسلامي في الاختلاف.

(32) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص18.

(33) المصدر نفسه، ص19.

إن من واجب المتفلسف العربي «أن يُنهض همم قومه إلى تغيير الواقع الذي ظاهره المصلحة والقوة وباطنه المضرة والضعف»[34]. وإذا استطاع أن يعترض على مفهوميْ «الفكر الواحد» و«الأمر الواقع» قاده ذلك حتما إلى أن يشتغل «بانتزاع حقه في أن تختلف ممارسته الفلسفية عن نموذج الفلسفة المعلومة التي يقرر أهلها أنها أمر واقع لا محيد عنه، ويزعمون أنها فكر يجري على الأمم كافة»[35] مع أنهم يقرّون بواقع الاختلاف داخل نموذجهم الفلسفي، ما يعني أنهم يرضون لأنفسهم ما ينكرونه على غيرهم، مع أن هذا الغير هو أحق بالاختلاف عنهم لاختلاف السياق الثقافي والتاريخي. إن ما يخلص إليه طه عبد الرحمن، بعد هذا الذي لخصناه من موقفه من الحداثة، هو أنه «يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق، بحيث يجب أن ينشأ بين الأقوام المختلفة تنوع فلسفي يوازي تنوعها الثقافي؛ وكل فلسفة تدعي لنفسها الانفراد بهذا الحق لا تكون إلا فلسفة مستبدة أشبه بالعقيدة المتسلطة منها بالفكر المتحرر، حتى ولو توسلت بأقوى الأدلة العقلية، لأن فلسفة مثل هذه تنتحل حيازة الحقيقة المطلقة، والحال انه لا مطلق في الفلسفة، حتى ولو كان العقلَ نفسه، بل حتى ولو كان الاختلافَ نفسه»[36].

ومن مبدأ كون الحداثة نقدا واختلافا يمضي طه عبد الرحمن في نقد واقع الحداثة الغربية، والتأسيس لمشروع تطبيق إسلامي لروح الحداثة هو أكمل وأوفى بمبادئ هذه الروح؛ منطلقا من دعوى اجتهد في كتابه «روح الحداثة» في إثباتها؛ وهي:

«كما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية.

فلا يُعقل أن يتقرر في الأذهان أن الحداثة تأتي بالمنافع والخيرات التي

(34) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص20.
(35) المصدر نفسه، ص20.
(36) المصدر نفسه، ص21.

تصلح بها البشرية، وأن تتحقق هذه المنافع والخيرات في الأعيان، ثم لا يكون هذا الجزء النافع منها متضمنا في الحقيقة الإسلامية؛ وهل الزمن الإسلامي إلا بمنزلة الزمن الأخلاقي الذي تتحقق فيه ظاهرة الحداثة والذي يتمم ما نقص في سابق الأزمان من المكارم، ناهيك عن أن كل دين منزَل يَمُدُّ الإنسان بأسباب الصلاح في دنياه، فضلا عن أسباب الفلاح في أخراه؛ فإذن لا بد أن تدخل الحداثة الصالحة في الممارسة الإسلامية!»[37].

وهذه الدعوى تتفق في مضمونها مع الدعوى التي تضمنها نص الأفغاني الذي نقلناه في مقدمة الفصل، ولكنها تختلف معها في بنائها؛ إذ تضمن هذا البناء موقفا إيجابيا من الحداثة يغيّر وجهة الجدل الفكري الحاصل في الثقافة العربية من جدل «الحضارة الإسلامية-الحضارة الغربية» و«الشرق-الغرب» و«الإسلام-الحداثة» إلى جدل «الاستقلال-التبعية» و«الإبداع-التقليد» و«التحضر-التخلف»؛ فتتغير معادلة الصراع، ويتهاوى كثير من الشعارات المرفوعة هنا وهناك، ويتعين على أطراف الصراع جميعها أن تفرغ من جدلها شبه العقيم لتنشغل بما هو أجدى، وتواجه تحديا مشتركاً هو الخروج من زمن الوصاية إلى زمن الرشد، ومن سجن التقليد والتبعية إلى أفق الاستقلال والإبداع. ويكفي لتحقيق ذلك أن يعكف هؤلاء على تطبيق مبادئ روح الحداثة تطبيقا سليما لا تبعية فيه ولا تقليد؛ إذ سيقود هذا المسلك أطراف الصراع حتما إلى التقارب بدل التقاطع، وإلى التعاون بدل التخاصم؛ ذلك أن الحداثيين ليسوا مطالَبين بالتخلي عن حداثتهم بل هم مطالبون بالإخلاص لها، كما أن التراثيين ليسوا مطالَبين بالتخلي عن تراثهم بل هم مطالبون بتشغيل مبادئ روح الحداثة في التعامل معه، وسيجدون أنه أكثر وفاء بهذه المبادئ من الحداثة الغربية نفسها، دون أن يعني ذلك أنه نقي من الشوائب المناقضة لهذه الروح.

إن التطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد يقوم على رفض أي وصاية تحول بين المسلم وحقه في التفكير والاختيار. وسيجد المفكر المسلم وهو يتعامل مع هذا

(37) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص17-18.

المبدأ مسلّمات خفية أورثها التطبيق الغربي للحداثة؛ وهي:

أ - أن وصاية الأقوى الخارجي عناية بالأضعف.

ب - أن الوصاية الداخلية هي وصاية رجال الدين.

جـ - أن الحداثة هي الاستقلال عن الوصاية الداخلية[38].

فعليه أن يدحض هذه المسلّمات بأن يؤكد أن كل وصاية تحجب عن التفكير فكيف إذا كانت وصاية الأقوى الخارجي. وأن «الوصاية الداخلية في المجتمع المسلم لم يمارسها رجال الدين أو قل الفقهاء؛ فلم يثبت أنهم صادروا السلطة السياسية، واحتكروها لأنفسهم، واشتطوا في حكمهم كما صادرها واحتكرها واشتط فيها رجال «الإكليروس» في تاريخ المستعمر»[39]. وأنه «لما انتفى بين المسلمين وجود وصاية داخلية يتولاها رجال الدين، بطل أن يتم دخولهم في الحداثة بنفس الطريق الذي تم به في الغرب، ألا وهو التخلص من الوصاية الدينية!»[40].

وإنه لمكسب فكري كبير أن يعي المسلمون، بمقتضى روح الحداثة، أن طريق دخولهم في الحداثة هو غير طريق دخول الغرب فيها. وأن صراع الغرب مع الكنيسة، وما استلزمه من صراع العقل مع النقل والعلم مع الدين، وانقطاع الإنسان عن الله، هو شأن غربي محض ولا يعنينا في شيء.

إن المثقف العربي ما زال يهدر جهدا كبيرا ووقتا ثمينا في جدل لا يعنينا، وفي الدعوة إلى التحرر من وصاية ليست فينا. وكان حريا بالجميع أن تتوحد جهودهم في سبيل التحرر من «الوصيّ الفعلي الذي يمنع الجميع من التمتع بحقه في التفكير، فيكون الفقهاء من جملة الموصى عليهم الذين شملهم هذا المنع؛ وحينئذ، لا يبقى إلا أن يجتهدوا في التحرر من هذه الوصاية الفعلية، وذلك بأن يقتحموا التفكير بأنفسهم، ولا يضيرهم أن تتعثر خطواتهم عند الانطلاق؛ إذ لا

(38) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص36.

(39) المصدر نفسه، ص37.

(40) المصدر نفسه، ص37.

يلبث سيرهم في عالم الفكر أن يستقيم وأن يشتد عند التحدي»[41].

وقد اجتهد طه عبد الرحمن في هندسة التطبيق الإسلامي لبقية مبادئ روح الحداثة، منبها على الفساد الذي لحق بواقع الحداثة الغربية وفي وسع التطبيق الإسلامي تفاديه؛ فوصل إلى نتائج غاية في الأهمية، منها أن الطريق الإسلامي في الإبداع لن يقدّر «قيمةَ الإبداع بمدى انقطاعه عن كل سابق على وجه الإطلاق، وإنما بمدى انقطاعه عن كل سابق استنفذ[42] مكامن الإبداع فيه؛ فكم من القيم الإنسانية السابقة هي قيم خالدة لا يبليها المستقبل الآجل، فضلا عن أن يبليها الحاضر العاجل! والانفصال عنها قد يهوي بالإنسان إلى الدرك الأسفل ويقطعه عن كمال الحداثة؛ فالحداثة هي بقدرتها على الارتقاء بالإنسان، لا بقدرتها على الانفصال»[43]. ومنها أن الطريق الإسلامي في التعقيل الحداثي لن يكتفي «بعقل الأشياء على جهة استخدامها التقني من أجل مزيد التحويج إلى الآلات والملذات، بل على جهة فائدة هذا الاستخدام في تحقيق قيم ترقى بالإنسان»[44]. ومنها «أن طرق المعرفة لا تنحصر في النقد، فنقيضه -وهو «الخبر»- هو واحد من هذه الطرق؛ ويجوز على الأقل في بعض الحالات أن تكون المعرفة الحاصلة بطريق الخبر أيقن من المعرفة الحاصلة بطريق النقد، نظرا إلى أن هذه المعرفة النقدية تبقى معرضة للمساءلة والمراجعة، في حين أن المعرفة الخبرية قد تكون حقيقة ناصعة لا شك معها»[45]. ومنها، وهي نتيجة عظيمة الأهمية، "أن الحداثة، كما شاء لها الغرب أن تكون، لم تُفرَض عليه من خارج بطبيعة الأشياء، ولا من فوق بإرادة الإله، وإنما وضع قواعد بنائها بمحض إرادته وأنشأ مؤسساتها من عنده.» لذلك لا يصح النظر إليها كما لو أنها قدر محتوم، بل يجب إصلاحها أو إبدالها بحداثة أفضل منها. وذلك ما يمكن أن يضطلع به الطريق الإسلامي في التوسع الحداثي، إذ يتأسس «على حقيقة أساسية، وهي:

(41) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص37.
(42) هكذا كتبت، والصحيح: استنفد.
(43) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص39-40.
(44) المصدر نفسه، ص44.
(45) المصدر نفسه، ص45.

«الإنسان أقوى من الحداثة»؛ فإذا ظهر أن هذه الحداثة الأولى-أي الواقع الحداثي الغربي- تعثرت أو فشلت، فللإنسان القدرة على أن يقوّم مسارها ويُصحح مقاصدها متى حزم أمره وعقد عزمه، بل له القدرة على أن يبدع حداثة ثانية -أي واقعاً حداثياً ثانياً- أفضل منها، بل لِمَ لا يقدر على أن يُبدع نمطاً في الحياة ليس من جنس الحداثة نفسها، نمطاً يخرج كلياً عن طورها في تاريخ البشرية إلى طور يتسمى بغير اسمها!»[46].

ولا شك أن المثقف العربي إذا حصل له هذا التصور الحداثي للحداثة، فأثمر في عقله وخياله وضميره هذه النتائج العقلية، أمكنه أن يتحرر من كل معيقات الإبداع، وأن ينطلق في بناء نهضته وحضارته بإرادة حرة وعزم قوي. وقد فعل ذلك طه عبد الرحمن حين قدّم، في كتابيه «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، و«الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري» مشروعا لفلسفة عربية إسلامية تنهض بروح الحداثة وتتميز بجوابها الأصيل المختلف الأوفى بروح الحداثة عن أسئلة العصر، وتتحاشى الوقوع في المفاسد التي وقع فيها واقع الحداثة الغربية، يتأسس على أركان هي من صميم الخصوصية القومية والثقافية، ويعبر عنها بمصطلحات هي من صميم المجال التداولي اللغوي والثقافي للأمة؛ ويتعلق الأمر بـ«القيام» و«القوام» والقَومة»؛ وما يتفرع عنها من «المقاومة» و«التقويم» و«الإقامة»، للدلالة على ما ينبغي أن تقوم عليه النهضة العربية من الحركة والعمل في دفع ما يضر روابط القوم (الأمة القائمة) من داخلها أو خارجها؛ و في جلب ما ينفع هذه الروابط من مركزها أو محيطها[47]من الجهد والاجتهاد في مواجهة «قيم الخصم بقيم أقوم تنزع عن قوته المادية امتيازها واعتبارها»[48]. كما يتعلق الأمر بـ «النظرُ الَملَكوتي» الذي هو «النظر إلى الأشياء بوصفها آيات»، بديلا عن «النظر الملكي» الذي هو «النظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر»[49]، وبـ«التعارفُ» الذي هو «التعامل بين الأشخاص

---

(46) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص56.

(47) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص67.

(48) المصدر نفسه، ص70- 71.

(49) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص19.

المختلفين والأمم المختلفة على مقتضى قيم الخير»[50] بديلاً عن «التعاون» الذي لا يلتزم شرط الخيرية بل يحدث في كثير من الأحيان أن يكون تعاونا على الإثم والعدوان، تأسيساً لفلسفة إسلامية أوفي بروح الحداثة وأضمن لسعادة البشرية.

وقد هدم بهذا المشروع شرعية زائفة لواقع كوني تصنعه القوى المهيمنة وتحكمه بثلاث وقاحات؛ هي وقاحة «الاستعلاء» ووقاحة «الإنكار» ووقاحة «الاجتثاث»[51]. ولا يتسع المقام لتفصيل الحديث في الجواب الفكري والفلسفي الذي يجتهد طه عبد الرحمن في تقديمه مشروعا عربيا وإسلاميا للإجابة عن أسئلة العصر، بدل الذوبانِ في واقع حداثي قاهر صنعه غيرنا لمصلحتهم لا لمصلحة الجميع، والاعتقادِ في جواب حداثي غربي صاغه أهله وفقا لخصوصياتهم وحاجاتهم فهو لا يفي بخصوصياتنا وحاجاتنا.

2. الحداثة العربية في ميزان طه عبد الرحمن

إن التصور المتميز الذي قدمه طه عبد الرحمن عن الحداثة يجعله في مواجهة مباشرة حتمية مع ما يسمى «الحداثة العربية»، وهو ذلك المشروع الثقافي والتصور الفكري الذي ينادي به وينافح عنه من يلحون على تسمية أنفسهم حداثيين، وهم لا يقصدون من هذه التسمية سوى كونهم مقلدين لواقع الحداثة الغربية.

لقد استند طه عبد الرحمن إلى روح الحداثة ومبادئها الجوهرية، هو ينظر في المنجَز العربي المعاصر من المؤلفات الفكرية والأبحاث الفلسفية، فلم يجد استقلالا وخصوصية يدلان على حضور الإبداع وحصول التفلسف، بل وجد «أن هذا الإنتاج يدور كله على نفس الاستشكالات والاستدلالات ونفس المسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، أي أنه لا يعدو أن يكون تقليدا لمحتويات هذا الفضاء، تقليدا يزيد سوءه أو ينقص»[52]. فاستنتج من

---

(50) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص20-21.

(51) المصدر نفسه، ص81.

(52) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص66.

ذلك هذه الحقيقة المرة المدوية التي عبر عنها، على غير عادته، بهذه اللغة الإنشائية المنفعلة الثائرة:

«يلزم من هذا أن الإنسان العربي، في نهاية المطاف، يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يدري، أليس هذا الفضاء الذي يستمد منه أفكاره وآراءه هو من صنع عدوه المنتشر سلطانه في الأرض؟، وإذا كان الأمر كذلك، ألا يمارس المتفلسف العربي التطبيع من حيث لا يفقه، بل -أدهى من ذلك- من حيث يريد أن يقاوم التطبيع؟ وهل التطبيع إلا أن تفكر بما يريد عدوك، عَلمت بذلك أم لم تعلم؟ فهل آن لنا أن نعي ما نحن فيه من تيه في الفكر شرّ من التيه في الأرض الذي عوقب به عدونا؟ فلا مفر إذن من أن ننهض إلى التفلسف بما يختص بنا لكي نحيا، لا بما يختص بعدونا لكي نموت، وإلا فلا أقل من أن نبادر إلى التفكير في كيف نتفلسف من أجلنا، لا من أجل عدونا، حتى نكون من الأحياء لا من الأموات؛ فليس الفيلسوف من يفكر ليموت، وإنما من يفكر ليحيا؛ وليس قصدنا هنا إلا أن نفكر على قدر الطاقة في كيف نتفلسف من أجل أنفسنا، حتى ندفع عنا ما يحمله لنا هذا الفضاء الفلسفي المتهود من أسباب الموت»[53].

فواقع الفكر العربي المعاصر لا ينحصر فساده في مجرد سكونيته وتقليديته وعجزه عن الإبداع، بل يتعدى ذلك إلى ما هو أمرّ وأدهى، وهو التبعية الكاملة للعدو، بممارسة التفكير على النحو الذي يخدمه ويحقق مراده، وممارسة الاستهلاك والترويج لبضاعته الفكرية القامعة المهيمنة، التي هي في الأصل «فضاء فكري قومي مفروض على العالم، فضاء معمَّم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة»[54]. ولا أدلّ على هذه التبعية من النحو الذي تم عليه التلقي العربي لمفهوم الحداثة؛ إذ ينبه طه عبد الرحمن على أن هذا المفهوم دخل عليه فعل التهويد، ونشأ وتطور في ظروف اجتماعية وسياسية أوربية خاصة، ومع ذلك نُقل إلى مجال التداول العربي نقلاً حرفياً أفضى إلى جموده، «ودليل هذا الجمود

(53) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص66.
(54) المصدر نفسه، ص66.

هو أن الذين تسموا بـ'الحداثيين' من مثقفي العرب لا ينفكون يرددون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي، حتى زعموا أنه ينبغي أن يتحقق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقق بها في أصله 'الأوروبي'، لتسليمهم بمبدإٍ منقول هو الآخر، وهو 'مبدأ التاريخ الإنساني الكلي'»[55].

ورغم ما يقر به طه عبد الرحمن من أن المغرب يشهد، في الوقت الراهن، يقظة فلسفية في مختلف حقول الفكر والمعرفة، فإنه يسجل أن هذا العطاء الفلسفي المغربي لم يحقق ما هو مرجوّ من الفعل الإبداعي المنوط بالاستقلال الفكري، بل وقع «تحت طائلة تقليد المنقول الفلسفي، حتى بلغ عنده هذا التقليد غايته، فصار المتفلسف المغربي يتقلب في نظرته الفلسفية تقلب هذا المنقول من غير داع سوى طلب التقليد»[56]. ولا أدل على ذلك من أن المذاهب الفلسفية التي نشأت في المجتمع الأوربي لأسباب تخصه هي ذاتها المذاهب التي اتخذت لها مكانا ضمن الإنتاج المغربي، وأن كل متفلسف مغربي يتخذ له من الأوربيين فيلسوفا يقلده ويتتلمذ عليه ويحرص على اتباعه ومشايعته[57]. «والأسوأ من ذلك، أن المتفلسف المغربي لا يقع في تقليد المنقول الفلسفي فحسب، بل يقع في تقليد التقليد، ذلك أنه لا يأخذ هذه المذاهب من أصولها ومصادرها الأصلية في بلدانها الأوروبية، بل يعوّل فيها تعويلا على الأنظار والفهوم التي اختص بها الكتاب الفرنسيون، لا لاختيار مدروس، بل لاختيار معلوم، بحكم قصوره عن معرفة لغات غير اللغة الفرنسية»[58].

وفي سياق الثورة على هذا الذي يسميه طه «الجبرية الفلسفية»، والتمرد على هذا الواقع الفكري المستغرق في التقليد وتقليد التقليد، يتساءل طه عبد الرحمن في نبرة تجمع إلى الثورة السخرية، وإلى الحرارة الوجدانية القوة الفلسفية،

---

(55) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص75.

(56) المصدر نفسه، ص139.

(57) المصدر نفسه، ص139..

(58) المصدر نفسه، ص169- 170.

فيقول: «..هل في وسعنا أن نجيء في الفلسفة بما لم يجيء به أهل المنقول الفلسفي، فنفكر تفكيرا لم يعرفوه ونتكلم كلاما لم يسمعوه؟ وإذا كان «الاختلاف» هو آخر مبادئ المنقول التي وصلت إلينا، إلا يوجب علينا هذا المبدأ نفسه أن نختلف عن أهله فيما يطرحونه من مشكلات وما يأتون به من حلول، بل ألا يتطلب منا أن يكون لنا فهم مختلف للاختلاف نفسه؟ فمن المفارقة أن يُلزمنا منطق التقليد نفسه بالخروج عن التقليد!»[59].

وإنها لمفارقة قاسية مثيرة للسخرية؛ فالمفكر العربي ينقل عن الفلسفة الغربية فكرة الإبداع ولا يبدع، ومبدأ الاختلاف ولا يسمح لنفسه أن يختلف، ويظل يعامل الغربي معاملة المقلِّد المتتلمذ ولكنه لا يقلده في دعوته إلى الاختلاف، فلا يسمح لنفسه أن يمارس الاختلاف!

وإذا كان هذا هو حال الفلسفة المغربية، وهي توصف باليقظة ويُعترف لها بالنشاط، فكيف هو حال الفلسفة العربية عموما؟ لقد لحظ طه عبد الرحمن أن المفكر العربي، وهو يرفع شعار التحديث والتنوير، لم يزد على أن جعل من الأنساق الفكرية المقتبسة «بمنزلة نماذج مخصوصة يتعين عليه حذوها في تجديد الفكر الإسلامي العربي، حتى ينال نصيبا من الحداثة»[60]. وأن «محاولة تحديث الفكر الإسلامي العربي لا تخرج عن نطاق الأخذ بأفكار الآخرين وعن حدّ التشبه بعقولهم؛ ومعلوم أن الأخذ الذي ليس معه عطاء لا يكون إلا تقليدا، وأن التشبه الذي ليس معه استقلال لا يكون إلا اعتقالا؛ وحينئذ لا يكون تحديث الفكر الإسلامي العربي تحديثا حقيقيا، وإنما تحديثا وهميا فحسب»[61]، وأن المفكر العربي سلك في اقتباس مُنجز الحداثة الغربية مسلكاً يخلو من الوعي والعقلانية والنفعية ناهيك عن الاستقلال والإبداع والخصوصية؛ فهو قد أقبل على الاقتباس متوخيا المطابقة العربية غير مراع لخصوصيته ومصلحته، ولم ينتبه إلى أن المقتبِس قد يقتبس «ما ليس جديدا في أصله، بل يكون قديما يجدر تركه؛ أو

(59) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص142.

(60) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص154.

(61) المصدر نفسه، ص158.

يقتبس ما ليس ضروريا، بل يكون عرضيا يحسن الاستغناء عنه؛ وقد يقتبس ما ليس كونيا، بل يكون خاصا لا يتعدى محلَّه؛ أو يقتبس ما ليس نافعا في تقدم أو في تحضر، بل يكون ضارا يتوجب دفعه؛ وقد يقتبس أخيرا ما ينقلب وضعُه بسبب وجود الاختلاف بين الفكر المقتبَس منه والفكر المقتبِس: فإن كان المقتبَس واضحا في أصله، صار مستغلَقا؛ وإن كان مألوفا، صار غريبا؛ وإن كانت مفيدا، صار قليل الفائدة أو خاليا منها؛ وإن كان قريبا يُدرَك لأول وهلة، صار بعيدا يُستدل عليه»[62]. بل حمله حرصه على الاقتباس وعجزه عن الإبداع على تكلف الاستدلال على مشروعية اقتباسه بطريق المقايسة المتعسفة التي توهمه المطابقة الكاملة في دواعي الإصلاح الديني وشروط النهضة ومبادئ التنوير والعقلانية، بل وفي الفصل بين الدين والسياسة، وتقديم العقل على الدين، ورد التدين إلى الحياة الخاصة[63] وهو ما يقود حتما إلى استبدال التراث المقتبَس مكان التراث الأصلي، وإلى استمراء الاستمرار على حال الاقتباس، وإلى تمييع الهوية في نهاية المطاف، حين ينظر المقتبِس إلى الذات بعين الغير وينظر إلى الغير بعين الغير كذلك[64]. وذلك الذي حصل فعلا في القراءات الحداثية للقرآن الكريم.

يصف طه عبد الرحمن هذه القراءات وصفا إشكاليا يوحي بمقدار ما يتخبط فيه الفكر العربي المعاصر من التناقض والاضطراب وفساد التصور: إنه يصفها بـ«القراءات الحداثية المقلّدة»[65]. ومصدر الإشكال الذي تدل عليه هذه التسمية هو الجمع بين النقيضين: الحداثة؛ وجوهرها الإبداع، والتقليد؛ وهو نقيض الإبداع. والذي حمل طه على هذه التسمية هو الجمع بين الحقيقة والادّعاء؛ فالحقيقة أن هذه القراءات إنما هي تقليد لتطبيق سابق هو التطبيق الغربي الذي «أراد له أهله أن يبقى قاطعا صلته بأسباب الماضي وآثارِه لِما انطبع في ذاكرتهم

(62) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص155.
(63) المصدر نفسه، ص155-156.
(64) المصدر نفسه، ص156-158.
(65) المصدر نفسه، ص177.

من أشكال التخلف التي عانوها في القرون الوسطى، حتى إنهم أصبحوا يفرون من كل ماض ولو كان ماضيهم القريب فرارهم من الموت»[66]. والادعاء هو أن أصحاب هذه القراءات ينسبونها إلى الحداثة لعدم تمييزهم بين روح الحداثة، التي من مبادئها النقد والرشد[67]وواقع الحداثة الغربية، الذي هو مجرد تطبيق مخصوص لروح الحداثة يفتقر إلى مبدأ الرشد.

لقد أصر أصحاب هذه القراءات على أن ينظروا إلى أخص خصائص هويتهم الإسلامية، وأعز مصادر تراثهم الحضاري، بعيون الفلسفة الغربية والذاكرة الغربية والتاريخ الغربي والمناهج الغربية، لا بعيونهم هم، ولا بعيون الفلسفة التي يدّعون ممارستها، والعقلانية الانتقادية التي يزعمون تطبيقها، والحداثة الحقيقية التي يرفعون شعاراتها. لذلك سلكوا في قراءاتهم هذه خططا تهدف إلى المطابقة التامة مع الخصوصية الغربية؛ وهي التأنيس (أو الأنسنة)، والتعقيل (أو العقلنة)، والتأريخ (أو الأرخنة)[68]، وكان من أخطر نتائج هذه الخطط تسوية النص القرآني بالنص البشري، وتجريده من صفة القدسية والتعالي، وإخضاعه من ثم لمختلف المناهج الغربية المقررة في علوم الأديان وعلوم الإنسان والمجتمع والنظريات النقدية والفلسفية، وتسليط الرؤية الانتقادية على خطابه وأحكامه إلى حدّ إفراغه من محتواه وتعطيله عن وظيفته.. وما كان ذلك، في ميزان الحداثة كما يتصورها طه عبد الرحمن، إلا لأن أصحاب هذه القراءات «لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، مقلدين أطواره وأدواره؛ ويتجلى هذا التقليد في كون خططهم الثلاث المذكورة مستمدة من واقع الصراع الذي الذي خاضه «الأنواريون» في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أُنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي.

(66) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص175.
(67) المصدر نفسه، ص124.
(68) المصدر نفسه، ص178-184.

أولها، مقتضاه أنه يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله؛ وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الروحية للكنيسة.

والثاني، مقتضاه أنه يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي؛ وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الثقافية للكنيسة.

والثالث، أنه يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة؛ وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية السياسية للكنيسة»(69).

وواضح أن الخطط الثلاث التي وضعها هؤلاء «الحداثيون» العرب مأخوذة من هذه المبادئ الثلاثة. ولا عجب، وقد حصل ذلك وغابت ملكة النقد عندهم، أن يتهافتوا «على كل ما أنتجه العملُ بهذه المبادئ الأنوارية في المجتمع الغربي من معارف وعلوم ومناهج وآليات ونظريات، فيندفعون في إسقاطها على الآيات القرآنية، مكررين، في الغالب، إنتاج نفس النتائج التي توصل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والأناجيل»(70).

لقد كان الخطأ الأكبر الذي كلّف العرب قرنا ونيفا من الاضطراب والانتكاس، والتخلف عن ركب الحضارة، والاستعاضة عن النهضة الحقيقية برفع شعاراتها وعن الحداثة المبدعة باستيراد مظاهرها، هو اعتقاد أهل النفوذ والتأثير من المثقفين والساسة أن النهضة دواء جاهز يمكن أن يستورد من أية جهة ولا يشترط أن يستحضر محليا بشروط بيئية خاصة، وأن الحداثة جوهر كوني واحد ثابت هو ما عليه واقع الحداثة الغربية. وقد بيّن طه عبد الرحمن، فيما عرضناه من موقفه من الحداثة عموما ومن الحداثة العربية خصوصا، خطأ هذا الاعتقاد وتهافته، ونبوّ أصحابه عن شروط النهضة ومناقضتهم لروح الحداثة. ولعل فيما قدّمه من تصور للحداثة المبدعة الأصيلة ما يحرّك الهمم في سبيل نهضة عربية حقيقية تبدع حداثتها إبداعا، ولا تكتفي من الحداثة برفع الشعار، ومن الإبداع بتقليد الآخر.

---

(69) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص189.

(70) المصدر نفسه، صص189-190.

الفصل الثالث

تجربة طه عبد الرحمن في علاج مشكلة المصطلح: الخروج من نفق التهويل والاتباع إلى أفق التأثيل والإبداع

طبعت الفكر العربي المعاصر سمةٌ مهيمنة تكاد تعم كل نواحي التفكير ومجالات المعرفة الإنسانية، هي سمةُ الانجذاب إلى الفكر الغربي، واعتقادِ مرجعيته وكونيته، والثقة في أطروحاته ومقولاته ومناهجه. وقد جرّت هذه السمةُ أصحابها إلى مسالكَ في التفكير والتعامل مع الفكر الوافد والمفاهيم والمصطلحات المصاحبة له غارقةٍ في السلبية، قوامُها اعتقاد الكمالِ في الآخر، ومن ثم تهويله، واعتقاد العجز في الذات، ومن ثم تسويغُ التقليد لها وتزيينه، وحملُها على اتباع الآخر وإقناعُها بضرورة الإخلاد إلى ذلك.

وقد جرّ هذا الاعتقادُ السلبيُّ الفكرَ العربي المعاصرَ إلى أزمات كثيرة، من أبرزها أزمة المصطلح؛ وهي في واقع الأمر جزء ناتجٌ عن أزمةٍ أشملَ وأعمق، هي أزمة المثاقفة، بما هي نقلٌ للمعرفة، وتفاعلٌ معها، وقراءةٌ لها، وتعاملٌ فكري ونفسي ولغوي مع مفاهيمها ونظرياتها ومناهجها ومصطلحاتها. فلما كان الفكر العربي المعاصر معتقدا أستاذيةَ الفكر الغربي كانت النتيجةُ أن يعاملَه معاملةَ التلميذ اعتقادا وشعورا وتعبيرا، ولما كانت حصيلة الفكر الغربي من المعرفة حصيلةً مطبوعةً بطابع بيئتها وسياقها الثقافي والحضاري، ومختلفةً، في جوانبَ كثيرةٍ، عن الخصائص الجوهرية للثقافة العربية الإسلامية، كان لا بد أن يقودَ هذا المنحى الذي اختاره الفكر العربي المعاصر إلى أزمة حادة في نقل المفاهيم وترجمة المصطلحات، عنوانُها التهويلُ والاتباع، وناتِجُها العجزُ عن الإبداع

وإشاعةُ روح التبعية وإيقاع الفكر العربي في مصادمةٍ صريحة مع ثوابته القومية وخصائصه المعرفية.

وقد تصدى المفكر الكبير طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري والفلسفي القائم على التأصيل والتجديد، وعلى مراعاة قيمتين معرفيتين عظيمتين هما التكامل والتداول، تصدى لهذا المنحى السلبي القائم على التهويل والاتباع، وأمدّ الفكرَ العربي المعاصر بتجربة متميزة أصيلة متماسكةَ البناء البرهاني والبياني، في معالمها ومسالكها منفذٌ للخروج من نفق التهويل والاتباع إلى أفق التأثيل والإبداع.

وغرضنا من هذا الفصل قراءةُ هذه التجربة الفريدة، وتحليل فلسفتها وأبعادها ومنهجها ونتائجها، لتقديم أنموذجٍ في تلقي المعرفة الإنسانية يتسم بتفعيل روح الحداثة لا تقديس صورة من صورها، وتحكيم مبدأ العقلانية المسددة الراشدة الناقدة لا تسليم الوصاية على الفكر والشعور لفكر بشري له خصوصياته البشرية والقومية والثقافية، وأنموذجٍ في بناء المعرفة وإنتاجها وإنتاج مصطلحاتها يتسم بالأصالة حين يرتبط بالخصوصية البيانية والمعرفية للأمة، ويرتبط بالاستقلال الفكري والإبداع الشخصي للمفكر؛ ويتسم بالخاصية التداولية حين يجري في سياق متآلف متضافر متكامل، يكون فيه للمصطلح أصل لغوي مكين، وعائلةٌ لغوية مترابطة، وامتداد شعوري في ضمير الأمة ولغتها، وإشعاعٌ دلالي ورمزي في اتجاهات معرفية مختلفة.

وسنقسم هذا الفصل قسمين متكاملين: أولهما نظري يعرض فلسفة طه عبد الرحمن ومنهجه في التعامل مع المفاهيم والمصطلحات الوافدة، وفي إبداع فلسفة عربية إسلامية بمفاهيمها المستقلة ومصطلحاتها الأصيلة. وثانيهما تطبيقي يعرض تجربة طه عبد الرحمن في ترجمة المصطلحات الفلسفية الغربية بمقتضى المنهج الذي اقترحه في الترجمة، وهو الترجمة التأصيلية الناظرة في جواهر المفاهيم لا ألفاظها وصورها المحبوسة في قوالب اللغة، وتجربته في إبداع المصطلحات من طينة الهوية اللغوية والحضارية والدينية للأمة، بحيث تتسم بالإبداعية والتداولية والجمالية؛ وهو ما يتجلى في لائحة طويلة من مصطلحاته المستحدثة من قبيل:

(النظر) الملكي والملكوتي، (العمل) التعاوني والتعارفي، (العقلانية) المجردة والمؤيدة والمسددة، (الترجمة) التحصيلية والتوصيلية والتأصيلية، (الإبداع) المفصول والموصول، (الجهد) الاكتمالي والارتقائي والاعتبادي... وهي مصطلحاتٌ أصيلةٌ بالمعنيين القومي والفردي، وتتميز بكفاية بيانية وجمالية وتداولية عالية، نطمح إلى تقديم تجربة صاحبها مثالا يُحتذى في تأثيل المصطلح وإبداعه في مختلف حقول المعرفة الإنسانية في عالمنا العربي الإسلامي.

1. الأصالة والاختلاف مبدءان في فكر طه عبد الرحمن

الفكر أساس العمل، والاعتقاد عماد السلوك؛ فإذا لم تصح الفكرة لا يمكن أن ينتج عنها فعل صحيح، وإذا لم يستقم الاعتقاد لا يمكن أن ينجم عنه مسلكٌ مستقيم.

وقد بنا طه عبد الرحمن مشروعه الفلسفي المختلف عن المشاريع الفلسفية الغربية، ونسخها المقلدة أو المشوهة من المشاريع الفكرية «الحداثية» العربية، على مبدأين أساسين، لم يتنازل عنهما في أي من بحوثه وأطروحاته، ولم يصدر إلا عنهما في أي من مشاريعه وإنجازاته؛ وهما: الأصالة شرطاً في التفكير والإبداع، والاختلاف نتيجةً حتميةً لاختلاف الألسن والأمم والثقافات.

فإيمانه بشرط الأصالة دفعه إلى الاجتهاد في بناء مشروع فلسفي يقرأ الآخرَ قراءة عقلانية ناقدة، ويقرأ التراث قراءة موضوعية راشدة، ويفتح بينهما طريقا فيه من احترام الأصالة الفردية بقدر ما فيه من احترام الأصالة القومية. وإيمانه بقانون الاختلاف وقاه الوقوعَ في أسر التبعية لفكر أمة مختلفة، وحرّضه على إبداع فلسفة مختلفة عن فلسفة الآخر، لا في مبادئها ومضامينها فحسب، بل في مفاهيمها ومصطلحاتها كذلك.

ومادام موضوع بحثنا هذا هو «تجربة طه عبد الرحمن في علاج مشكلة المصطلح»، فإنه حريٌّ بنا أن ننظر في الأركان الكبرى التي بنا عليها المفكر تجربته، وهي المبادئ العقلية العملية التي يمكن أن نفرعها من مبدأي الأصالة والاختلاف.

1.1. لا فلسفة إلا باجتهاد

المصطلحُ وليدُ المفهوم، والمفهوم وليدُ الفكرة، والفكرة وليدة التفلسف، ولا تفلسف إلا باجتهاد.

لعل هذه هي الخلاصة التي يمكن أن نستخلصها من جملة ما بثه طه عبد الرحمن من أطروحات وأفكار في كتبه المختلفة لا سيما كتابه الجامع «فقه الفلسفة» بجزأيه.

وينتج عن هذه المتتالية من المقدمات نتيجة منطقية، هي أن صناعة المصطلح ينبغي أن تكون ناتج اجتهاد لا تقليد، وحاصل تفكير لا تلقين؛ سواء تعلق الأمر بصناعة مصطلح مقابلٍ للمصطلح الوافد حاملٍ لمفهومه، أم تعلق باختراع مصطلح جديد يعبر عن مفهوم خاص بالمجال التداولي للبيئة التي نشأ فيها، أو يعبر عن مفهوم عام مشترك بين الثقافات والأمم، ولكن كل أمة أمة تعبر عنه بطرائق ومضامين خاصة تتفاوت في مبلغ ما بينها من تناظر أو تباين.

ويتعين علينا لتوضيح هذه الخلاصة أن نبدأ الموضوع من قمته، فنبين أولا معنى ربط التفلسف بالاجتهاد ربط شرطية واستلزام، ثم ننزل إلى موضوعٍ ذي صلة وثيقة بمشكلة التفلسف في تاريخنا العربي الإسلامي، وذي صلة مباشرة بإشكالية المصطلح في فكرنا العربي المعاصر؛ وهو موضوع الترجمة، حيث نبين علاقة الترجمة بالفلسفة، ونبرز أطروحة طه عبد الرحمن في نفي التعارض بينهما، وتصوره للطريق الذي يتيح للمترجم العربي أن يخرج من طور النقلية التقليدية إلى طور العقلانية والاجتهاد.

1.1.1. الفلسفة استفهامٌ واستدلال

يمكن أن نجمل ما أقرّه طه عبد الرحمن من معاني الفلسفة وغاياتها ومقتضياتها بأنها استفهامٌ غايةً واستدلالٌ طريقاً.

أما الاستفهامُ، فلأن الفلسفة هي في أصل دلالتها اللغوية «طلبُ الحكمة». وطلب الحكمة يقتضي السؤال عنها لا لمجرد السؤال، كما يمكن أن يُستنتَج من

أفكار فلاسفة معاصرين[1]، ولكن لأجل الفهم، فيكون السؤال استفهاما يستهدف تحصيل الفهم[2].

وأما الاستدلالُ، فلأن الفلسفة جهد فكري بشري لإدراك الحقائق، سبيلها بعد السؤال امتحانُ الجواب بطلب دليل صحته، لا قبوله والتسليم به. ومنهجها الانتقاد قبل الاعتقاد. فقانونها الاعتراض لا التسليم؛ وليس الاعتراض رفضا مطلقا للجواب، وإنما هو مطالبةٌ بالدليل. وتلك هي القاعدة التي قررها طه عبد الرحمن بقوله:

«الأصلُ في الفلسفة الاعتراضُ، ولا يُصارُ إلى التسليم إلا بدليل»[3].

فالاستدلالُ شرطٌ في تحصيل المعرفة وإدراك الحقيقة. وإنما يجب التمييز بين نمطين من طلب الدليل: أحدهما محدود، يقتصر على خطوتين، أولاهما إثبات الدليل على كمال صاحب القول محلِّ المعرفة والحقيقة، والثانية إثبات نسبة القول إلى من ثبت اتصافه بالكمال. فإذا أدى الاستدلال إلى إثبات هذين لم تبق من حاجة لطلب الدليل على صحة القول، لثبات اتصافه بالكمال، مع جواز ممارسة الاستفهام طلبا للفهم لا مطالبة بالدليل. والآخر مطلقٌ، يجب أن يمارسَه الفيلسوف مع كل قولٍ يُقال؛ فهو استدلالٌ يُتوسَّلُ به لامتحان صحة ما يقوله القائل، إذا ثبت أنه لا يملك القدرة المطلقة على صحة القول؛ وإنما هو يصيب ويخطئ.

والكمال، كما يقرر العقل البشري، لخالق الكون فقط؛ فإذا ثبتت نسبة قولٍ إليه وجب التسليمُ بصحته، وجاز للفيلسوف أن يمارس مع هذا القول مهمة الاستفهام لا الاستدلال. وأما الإنسان (المخلوق) فهو مفطور على النقص،

---

(1) ينظر: طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص16.

(2) ينظر: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 2-القول الفلسفي: المفهوم والتأثيل**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005، ص64.

(3) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، ص19.

عُرضةٌ للقصور والخطأ والنسيان والغفلة والعمى[4]؛ لذلك وجب على الفيلسوف أن يتلقى أقوالَه بالاستفهام والاستدلال كليهما؛ لأنها عرضةٌ للاختلال أو الفساد أو النسبية أو المحدودية مكانا وزمانا. ومن ثم لا يصح أن يُتعامَل معها إلا على أنها كذلك: يُفتَرَضُ فيها الخطأُ لا الصواب، والنسبية لا الإطلاق، والخصوصية لا الشمول، فتُجابَه بالاعتراض لا التسليم، وبالاستدلال لا التقليد، وبالانتقاد لا الاعتقاد. وقد صاغ طه عبد الرحمن هذه القاعدة بقوله:

«اعترضْ على كل قولٍ يَرِد من غيرك، ولا تُسلّم به حتى يقوم الدليل على صحته»[5].

وسبيل الاستدلال النظر. وهو المصطلح الذي ارتضاه طه عبد الرحمن للتعبير عن معنى التفكر والتأمل وتقليب الأمر على وجوهه. وقد رأى أن يُترجم الكوجيتو الديكارتي المشهور: «Je pense; donc je suis» إلى صيغة جديدة تفرد بها، وهي «انظر تجدْ»[6]؛ ويُهمنا من أمرها الآن دلالتها على أن الفلسفة نظر لا رؤية؛ أي إعمال لا استعمال، وفعلٌ لا انفعال، واجتهاد لا نقل.

2.1.1. الاختلاف ضرورة، وهو باعثٌ على التفلسف

وقد حرص طه عبد الرحمن على ترسيخ مبدأ هو من جهة ناتجُ ممارسة الفلسفة، ومن جهة أخرى باعثٌ على ممارسة التفلسف؛ وهو مبدأ الاختلاف بين الفلاسفة، اختلافا فرديا، من جهة، يُباين بين فيلسوف وآخر في الأمة الواحدة؛ وقوميا، من جهة ثانية، يُباينُ بين أمة وأمة، فيما يصدر عنها من أقوالٍ وأصول

---

(4) من المفاهيم التي اخترعها طه عبد الرحمن «عمى الفيلسوف» أو «العمى الفلسفي». وهو عنده «عبارة عن الجهل بالأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفية، خطاباً وسلوكاً». (طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1-الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2008، ص20). وقد كان هذا المفهوم وراء تأليفه كتابَه المتفرد «فقه الفلسفة»، حيث نظر إلى الفلسفة والفلاسفة من عل، ليكشف خصائص العمل الفلسفي، وينفي عن الفلسفة صفتي الكونية والشمولية.

(5) القول الفلسفي، ص43.

(6) الفلسفة والترجمة، ص491.

ومبادئ ومفاهيمَ فلسفية، وفي طرائق استشكالاتها واستدلالاها، بحسب ما بينها من الفروق اللغوية والمعرفية والثقافية.

وإذا كان قانون الاختلاف الفردي ينبني على كون العمل الفلسفي عملا عقليا، وكون العقل فعلا بشريا «يمكن توجيهه والتأثير فيه، بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر»[7]؛ وليس ذاتاً، أو شيئاً، أو جوهراً، تعزى إليه وظيفة الإدراك للأسباب، ويتصف بالوحدة والثبات، كما هو الاعتقاد في الفلسفة المنقولة[8]؛ فإن مبدأ الاختلاف القومي ينبني، زيادة على ذلك، على تأثير اختلاف المجال التداولي للفيلسوف عن فيلسوف آخر، فيما ينتجه كل منهما من أقوال ومفاهيم، وما يسلكه من مسالك في الاستشكال والاستدلال، تأثراً بالخصوصية اللغوية والمعرفية والثقافية وما إلى ذلك. يقول في ذلك:

«ليس مقبولاً في العقل أن يوجد قومٌ وبالأولى أمة ولا توجد لها فلسفتها الخاصة، محفوظة في الصدور أو مبثوثة في السطور، تتساوى في ذلك الأمم التي نسيها التاريخ أو افترى عليها والأمم التي لم ينسَها التاريخ ولا افترى عليها.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون للعرب فلسفة على شروطهم التداولية الخاصة كما كان لليونان فلسفة على شروطهم التداولية الخاصة بهم»[9].

وتُعد نظرية المجال التداولي من أهم النظريات التي أسسها طه عبد الرحمن ودافع عنها وحرص على ترسيخها في الأذهان. وهي تمثل الأساس أو المحور لعدد مهم من كتبه وأطروحاته، لا سيما تجديد المنهج في تقويم التراث، وفقه الفلسفة، والحق العربي في الاختلاف الفلسفي، والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري.

---

(7) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص21.

(8) ينظر: طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997، ص17-18.

(9) **القول الفلسفي**، ص105.

وخلاصة هذه النظرية أن لكل أمة مجالا ثقافيا يخصها، يشمل خصائصها في التعبير، ومصادرها في المعرفة، وأصولها في الاعتقاد، ومذاهبها في التفكير. وأن الفيلسوف الناشئ في أمة ما لا يملك أن يتحرر من تأثير مجاله التداولي هذا، ومن ثم لا يملك إلا أن يتفلسف على مقتضى هذا المجال، وأن تصدر عنه فلسفة ذات خصوصيتين: خصوصية فردية، بعدّه فردا متميزا عن غيره داخل الأمة التي ينتمي إليها، وخصوصية قومية، بعدّه منتمياً إلى أمة بعينها، تختص بمجالها التداولي اللغوي والمعرفي والثقافي. يقول في ذلك:

«الاختلاف الفلسفي على ضربين اثنين: اختلاف داخلي، وهو الذي يتولد داخل دائرة التراث الفلسفي الواحد؛ ومهما بلغ هذا الاختلاف من القوة وتبلوَر في صورة مدارس شتى، فإنه لا يمكن أن يتعدى إلى الحقائق الفلسفية التي تنزل منزلة الأصول لهذا التراث الخاص؛ واختلاف خارجي، وهو الذي يحصل بين دائرتين متباعدتين من التراث الفلسفي، بحيث لا وجود لأصول واحدة بعينها تنبنيان عليها معا؛ وهذا لا يمنع من أن تشترك هاتان الدائرتان الفلسفيتان المختلفتان في بعض الحقائق الفرعية أو أن تكون الحقيقة الفلسفية الواحدة أصلا في إحداهما وفرعا في الأخرى، لأن الذي ينتفي في هذا الضرب الثاني من الاختلاف ليس مبدأ الاشتراك الفلسفي وإنما مبدأ التوحيد الفلسفي.

ومن ثم، فكما أن حق الاختلاف الثقافي حق ثابت لكل أمم العالم، فكذلك حق الاختلاف الفلسفي ينبغي الإقرار به للجميع»[10].

وينتج عن هذه النظرية أن الاختلاف ليس ناتجا فلسفيا فحسب، يرتبط ارتباطا وجوديا بمهمة التفلسف، بل هو باعثٌ على التفلسف كذلك؛ لأنه يمنع من النظر إلى الفلسفة على أنها عبقرية خُصّت بها أمة واحدة دون أمم العالم، أو أنها معرفة كونية، لا طريق إلى التفلسف إلا على مقتضاها. إن اعتقاد ارتباط الفلسفة بمجالها التداولي، وخصوصية كل أمة في مذاهب تحصيلها للمعرفة وطلبها للحكمة، يحرّض أهل الفكر في كل أمة على أن يجتهدوا في تأسيس

(10) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص21.

فلسفة خاصة بهم لا أن يقلدوا غيرهم في طرائق التفلسف. يقول في ذلك، معبرا عن المجال التداولي بمصطلح «الزمان»، داعيا المتفلسف العربي إلى أن يؤسس قوله الفلسفي على أزمانه الثلاثة: ماضيه وحاضره ومستقبله:

«ليست الفلسفة هي التي تخترق الزمان، وإنما الزمان هو الذي يخترق الفلسفة، نافذا في كل أقوالها بكل أبعاده؛ ومتى كان الاختراق الصحيح هو هذا الاختراق المعكوس، وليس ذاك الاختراق المزعوم، كان الأجدر بنا أن نطلب في فهم كل قول فلسفي لا ما يطويه من عموم الحكم، وإنما ما يطويه من خصوص السبب (أي مقامه الكلامي)، لأنه الدليل على زمانه، ولا نمضي إلى الحكم إلا بعد تعين السبب؛ وكذا في وضع هذا القول، فلا نسعى إلى تجريده من السبب، لأنه المحال الذي لا يُنال، وغنما نجعل حكمه موصولا بسببه، فلا يكون الحكم في حيز والسبب في حيز كما هو القول الفلسفي المقلد.

وأنت إذا تأملت هذا، علمت يقينا أنه لا خروج للمتفلسف العربي من التقليد إلا بأن يأتي في قوله الفلسفي بهذه الأزمان الثلاثة، لا أي أزمان كيفما اتفق، وإنما أزمانه التي هو ابنها، فيحمل مفهومُه أثرا من ماضيه ويحمل تعريفُه عينا من حاضره ويحمل دليلُه أفقا من مستقبله؛ ومن غير هذا كله، فلا مطمع في خروجه إلى التجديد أو لا يقين في نفع ما خرج إليه متى صرف هذا أو ذاك من هذه الأزمان الإسلامية العربية»[11].

لا فلسفة إلا وهي مرتبطة بالزمان. فلا تفلسف، إذاً، إلا تفلسفا منفعلا بزمانه متفاعلا معه فاعلا فيه. وأما من ينقل فلسفة سواه، أو يتفلسف على مقتضى زمان غيره، فإنه لا يمارس فلسفة بل تقليدا، ولا فلسفة مع التقليد.

3.1.1. التقليد تقييد، وهو نقيض التفلسف

ولما كان الأمر كذلك، فقد عكف طه عبد الرحمن على ترسيخ مبدأ تعارض التقليد مع الفلسفة، وعلى ذم التقليد في الفلسفة حيثما كان، وعلى إرشاد

(11) القول الفلسفي، ص16.

المتفلسف العربي إلى طريق الخروج من نفق التقليد والاتباع والخروج إلى أفق الاجتهاد والإبداع.

فقد ربط التفلسف بالتحرر والتقليد بالتقيد، تحريضا للمتفلسف العربي على طلب الحرية، فذكر عن نفسه أنه جعل قرة عينه في الحرية، وأنه لا يضيق بشيء ضيقه بأن يُملى عليه الرأي ولو كان حقا، لحرصه على أن يكتشف الحق بنفسه. وقرر قاعدة بشأن علاقة التفلسف بالحرية مفادها أن «الفيلسوف لا يكون إلا حرا طليقا ولو وضعوا في عنقه الأغلال وعلى فمه الأقفال»[12].

ودافع، باسم الحرية، عن حق العرب في أن يتفلسفوا على طريقتهم الخاصة، لا يبالون إن وافقوا غيرهم أم لم يوافقوه. واستجاش باسم الحرية عاطفتهم القومية وطاقاتهم الفكرية، فدعاهم إلى ممارسة حقهم في الحرية الفكرية، وإلى مجابهة من يريد الحيلولة بينهم وبين حريتهم بنبذ التقليد ومعاملة هؤلاء بروح المساءلة والنقد لا روح التسليم والنقل؛ فقال، -بعد مقدمة عامة في أنه «يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق»[13]. -، قال يحرض العرب على طلب الحرية الفكرية:

«ونحن -العرب- نريد أن نكون أحرارا في فلسفتنا، وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بان نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدعاوى إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكرية؛ ولا ريب أن أقرب الطرق التي توصّل إلى إبداع هذه الفلسفة هو النظر في هذه الدعاوى نفسها التي يرسلونها إرسالا ويبثونها فينا بثاً كما لو كانت حقائق لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ويأتي في مطلع هذه الدعاوى القول بأن الفلسفة معرفة عقلية تشمل الجميع، أفرادا كانوا أو أقواما، أي أن الفلسفة معرفة كونية»[14].

---

(12) القول الفلسفي، ص17.

(13) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص21.

(14) المصدر السابق، ص22.

كما نبه على أن الفلسفة نظر وإعمال للفكر وبذل للجهد، وليس التقليد كذلك. وحمله التمسك بهذا المبدأ على تفضيل المجتهد المخطئ على المقلّد المصيب، فقال، مخاطبا من يدّعون الحداثة وهم لا يعدون أن يكونوا مقلدةً لفلسفة غيرهم: «كل تأصيل هو اجتهاد، والمجتهد كما تعلمون، قد يصيب ويُخطئ، فليس كل تأصيل صحيحا ولا كل تأصيل فاسدا؛ بيد أن هناك حقيقة دامغة ضل الكثيرون سبيلها أو موّهوا فيها، وهي أن التأصيل على خطأه أفضل من التقليد (أي التحديث في عرفكم) على صوابه، لأن فضله عليه هو فضل الاجتهاد على التقليد؛ فالمؤصل أصاب أو أخطأ، مجتهد، فيكون مشكورا، بل مأجورا؛ أما المقلد (أي الحداثي بحسبكم)، فلا اجتهاد معه، وحتى لو أصاب، فإن صوابه معدود في حكم الخطأ، لأنه صواب بغير عقل مصيب»[15].

وإنه لمثيرٌ للتأمل حقا أن يعُدّ طه عبد الرحمن خطأ المجتهد أفضل من إصابةِ المقلِّد. ولافتٌ للانتباه أن يعُدّ الحداثيين العرب، بناء على ذلك، مقلدةً لا علاقةَ لهم بالتفلسف، وأن يرى أن أنموذجهم العربي القديم في التفلسف (ابن رشد) كان مجرد مقلد لأرسطو، فلا يُعوّل عليه في اجتهاد، على حد عبارة أحد معاصريه[16]. ولكن الرجل منسجم مع أطروحته في التفلسف؛ فهو يرى «أن التقليد في الفلسفة لا يمكن إلا أن يُخرج منها»[17]، وأن القول الفلسفي ليس «خبرا يُحفظ ويُتواتر كما هو شأن القول المنزّل من السماء»[18]. ومادام المتفلسفة العرب متقدمهم ومتأخرهم قد أخذوا الفلسفة الغربية كما لو أنها فلسفة كونية، فنقلوها وقلدوها، وتفلسفوا على مقتضاها لا على مقتضى خصوصيتهم اللغوية والثقافية، فإن ذلك حائلٌ بينهم وبين التفلسف. يقول طه عبد الرحمن:

«وهل من نهاية في التقليد أبلغ من أن يتبع المقلِّد إمامَه في خروجه عن عقله؟ وهل من خروج عنه في عرف المقلدين أكبر من أن يقول المرء بالشيء

(15) القول الفلسفي، ص34.
(16) ينظر: المصدر السابق، ص11.
(17) المصدر السابق، ص48.
(18) المصدر السابق، ص34.

ونقيضه؟ وما قيل في تقليد القول الفلسفي قديما، يُقال بالأولى فيه حديثا، انظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين «يؤوّلون» إذا أول غيرهم، و«يحفرون» إذا حفر، و«يفككون» إذا فكك...، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ؟ وقد كانوا منذ زمن غير بعيد، توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين... مثلَه سواء بسواء كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة، فيتفسحوا فيها»[19].

وهذه حقيقة واقعة، وإن تكن صادمةً للذين يُحسنون الظن بهؤلاء المقلدة المعاصرين. إن الواحدَ منهم يتقلب بين مذاهب عديدة متباينة، وأحيانا متناقضة، ويزعمون أن ذلك من باب التجاوز والتغير المطلوبين في كل حداثي حقيقي! وحقيقة الأمر أنهم أخذوا على أنفسهم أن يقلدوا غيرهم لا أن يجتهدوا في اختيار مذاهب تفكيرهم؛ ومن قلّد سهل عليه أن ينتقل من تقليد إلى تقليد ولو ناقض تقليدُه الثاني تقليدَه الأول، أما المجتهد فهو يبني فلسفتَه بتأمّل واستبصار، فيأتي بأقواله وأحكامه موزونة مستقيمة، ولا يغيّرها إلا بمقدار ما يدعو إليه مزيد التأمل من التعديل أو الإضافة.

وأخطر ما في التقليد اعتقاد صاحبه ألّا سبيل إلى استثمار منافع الفلسفة إلا بنقلها، من عند أمة بعينها اختصت بها دون غيرها، نقلا أمينا يُراعي المطابقة الحرفية لأقوالها وأحكامها لغةً ومضمونا ورؤية، أو باصطلاح طه عبد الرحمن، مفهوما وتعريفا ودليلا. وحين ذلك ستكون الترجمة خير وسيلة لأداء هذه المهمة. وإنها، حين تكون بهذه الصفة ولهذا الهدف، لمن أكبر عوائق التفلسف؛ ولذلك خصها طه عبد الرحمن بكتابه الفذ «فقه الفلسفة» بجزئيه، ليبسط أطروحته المتميزة في وجوه العلاقة بين الفلسفة والترجمة، وطريق التخلص من الفلسفة الميتة القائمة على ترجمة لا تستهدف سوى تقليد فلسفة الآخر بتحصيلها وتوصيلها، وإنشاء فلسفة حية تقوم الترجمة فيها على الاجتهاد وتستهدف التأصيل وتتميز بالخصوصية اللغوية والثقافية.

---

(19) القول الفلسفي، ص11-12.

2.1. لا ترجمة نافعة إلا بتأصيل

ربط طه عبد الرحمن الفلسفة بالاجتهاد والاستغراق في الفكر، وبالاستقلال في الرأي والسلوك[20]. وقد مارس هو بنفسه هذه الشروط الواجبة في التفلسف، فأثمر ذلك تأسيسه نظرية أصبحت قاعدة في التفلسف، وفتحت أمام المتفلسف العربي طريقا واسعا لممارسة حريته الفكرية وإبداع فلسفته القومية؛ وهي نظرية المجال التداولي، القائلة بضرورة ربط كل فلسفة بأسبابها العائدة إلى سياقها اللغوي والتاريخي والثقافي، وبوجوب سلوك طريق الترجمة التأصيلية لتحرير الفكر العربي من التقليد وتعويده على ممارسة التفلسف، والداعية إلى تأثيل القول الفلسفي بوصله بجذوره، وتشقيقه من لغته، وتحريكه في مجاله.

1.2.1. لكل فلسفة مجالها التداولي

هيمن على الذهن العربي، قديما وحديثا، اعتقادٌ مُقعِدٌ عن ممارسة التفلسف؛ هو اعتقاد كونية الفلسفة وكليتها، فهي تنطبق على كل العقول، ويصح تعميم أقوالها وأحكامها على كل الشعوب.

وكان على طه عبد الرحمن أن يتصدى لهذا الاعتقاد بالاعتراض العلمي والمساءلة الفلسفية، فجاء بنظرية المجال التداولي، وأعقبها بتأسيس علم جديد سماه «فقه الفلسفة»، فأقام الحجة الدامغة على تهافت القول بكونية الفلسفة، وأثبت بالأدلة المنطقية والتاريخية «أن كل فلسفة، كائنة ما كانت، هي نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص، ولا وجود لفلسفة بلا هذا السياق التاريخي ولا هذا النطاق الاجتماعي». و«أن الفروق التاريخية والاجتماعية بين الأمم في العالم أبلغ من الفروق التاريخية والاجتماعية بين أفراد الأمة الواحدة؛ فإذن، لا بد أن تحمل فلسفة الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة كما تحمل فلسفة الفرد الواحد خصوصية ظرفه التاريخي والاجتماعي»[21]. وأن

(20) ينظر: الفلسفة والترجمة، ص21.

(21) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص53.

كل فلسفة ترتبط، إضافة إلى السياقين التاريخي والاجتماعي، بالسياق اللغوي الأدبي؛ إذ «اللغة هي المحل الذي يتشكل فيه القول الفلسفي، ولا تشكل لهذا القول بغير تأثر بمحله اللغوي». و«الأدب هو الدائرة الثقافية الأولى التي تحتضن مطالع الفكر الفلسفي، ولا احتضان لهذا الفكر من غير تأثر بحضنه الأدبي»[22].

وكان من أدلته على ذلك اختلاف الفلاسفة في آرائهم وأفكارهم، «حتى أضحت فلسفاتهم بعدد أفرادهم وتسمت بأسمائهم، فيقال مثلا: «الأفلاطونية» و«الأرسطية» بالنسبة لأمة اليونان و«الغزالية» و«الرشدية» بالنسبة لأمة العرب و«الكانطية» والهيجيلية» بالنسبة للأمة الألمانية و«البرجسونية» و«السارترية» بالنسبة للأمة الفرنسية»[23]. ناهيك عن اختلاف الفلسفات القومية بين بعضها وبعض، اختلافا جوهريا مميزا لكل فلسفة قومٍ بطابع، فيقال «المثالية الألمانية» و«العقلانية الفرنسية» و«التجريبية الإنجليزية»[24].

وليس يُهمنا، في هذا المقام، أن نسهب في ذكر الأدلة أو تعليل خفاء هذه الحقيقة عن أذهان المتفلسفة العرب أوائلهم والأواخر، بل يُهمنا ربط هذه النظرية بعلاج مشكلة المصطلح؛ فإذا كان القول الفلسفي قولا لغويا محلاًّ، وأدبيا أسلوباً، ومعرفيا مضمونا، وتاريخيا اجتماعيا أسباباً، فإن من الضرورة أن يُعالَج هذا القول معالجة تراعي هذه الخصوصيات جميعها، ومنها الخصوصية اللغوية الأدبية، وهذه ذاتها لا تنفك عن الخصوصية المعرفية ولا التاريخية الاجتماعية؛ وذلك ما أراد طه عبد الرحمن أن يكشفه بكتابه «فقه الفلسفة»، حيث استهدف بهذا العلم الجديد «إخراج المتفلسف عامة، والمتفلسف العربي خاصة، من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفي إلى الاجتهاد في وضع ما يقابله، إن مثلا أو ضدا. فإن وافقت أسبابُه أسبابَ المنقول، جاءت على شاكلته من غير احتذاء، وإن خالفت الأسباب الأسباب، جاءت على خلافه من غير اختلال»[25]. من بعد

(22) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص53.
(23) المصدر السابق، ص54.
(24) ينظر: المصدر السابق، ص54.
(25) الفلسفة والترجمة، ص24.

ما رأى أن الافتتان بالنموذج الفلسفي المنقول قد ضيّق على العرب آفاق التفلسف وقلّص إمكانات الإبداع، وأن الذي كان وراء هذا الافتتان هو الجهل بالأسباب التعبيرية والسلوكية المتعلقة بسياق اجتماعي وتاريخي بعينه، ونقل «هذا النموذج الفكري المخصوص إلى أمم غيرها من دون مراعاة خصوصية هذه الأسباب ولا تنبيه المنقول إليهم على هذه الخصوصية، فقد انساق هؤلاء إلى تقليد مسالك هذا النموذج والتشبه بواضعيه، بل أظهروا في ذلك من التفاني ما لم يظهروا في غيره، فحيث إنهم جهلوا أسباب هذه النموذج الموضوعية، عجبوا منه عجبا، فظنوه نمطا كليا لا ينقضه خصوص ولا يخرمه استثناء، وازدادوا بهذا الظن ميلا إلى النسج على منواله، والتمسك بأدنى تفاصيله، فكان أن انسدت في وجوههم انسدادا طرق استثمار ما بأيديهم من وسائل متميزة في التعبير وأنماط متفردة من السلوك؛ ولولا هذا الافتتان بمنقول فلسفي مجهول الأسباب، لكان من شأن هذه الطرق أن توصلهم إلى وضع نموذج في التفلسف يضاهي، في سعته الاستشكالية وفي قوته الاستدلالية، النموذج الفكري الذي نقل إليهم نقلا أغفل كليا الوقوف على أسبابه التي تخصه ولا تلزم غيره»[26].

لقد ظن المتفلسفة العرب أن القول الفلسفي كوني كلي، وأن تحصيل الفلسفة يكون بالترجمة الأمينة الدقيقة لهذا القول الفلسفي الذي أنتجه قومٌ آخرون؛ فكانت الترجمة عندنا أصلا بينما هي في الغرب فرعٌ والفلسفة هي الأصل[27]. وقد عكف طه عبد الرحمن على تحرير الذهن العربي من هذا الوهم بتحرير القول في القول الفلسفي، على النحو الآتي:

2.2.1. التأصيل في الترجمة طريق التفلسف

أقام العرب ترجماتهم على أوهام الفلسفة الكونية، واللغة الجامعة[28]، والترجمة الأمينة. فجاءت عبارتهم نتيجة لذلك مختلة البيان فاقدة الجمال،

---

(26) الفلسفة والترجمة، ص22.

(27) ينظر: المصدر السابق، ص101.

(28) ينظر: المصدر السابق، ص70.

وجاءت مصطلحاتهم مضطربة البناء غريبة الملامح مجتثة الجذور. وأما المضامين فمضامين الفلسفة الغربية حذو النعل بالنعل، روعي في نقلها الوفاء لها أصولا وفروعا، وإن خالفت أصول الثقافة الإسلامية.

وقد كان وراء اتصاف الترجمة العربية للمنقول الفلسفي بتلك الصفات اعتقادُ أصحابها أن اللغة الفلسفية هي، مثل اللغة العلمية، لغة قائمة على العبارة دون الإشارة، فالمعاني فيها حقيقية ومحكمة وصريحة، بالإمكان ترجمتها ترجمة أمينة دقيقة، وما على المترجم إلا اختيار أحد نوعين من الترجمة: «الترجمة الحرفية القاصدة للأمانة، والترجمة الحرة القاصدة للإبانة»[29]. وفي كلا الترجمتين يحرص المترجم على المطابقة الكلية أو الأكثرية، اللغوية أو المعرفية، ولا يخطر في باله أن يتصرف في اللغة أو المعرفة، بحيث يجيء بمصطلحات موصولة بتراثه اللغوي، وطرائق في الاستشكال والاستدلال موصولة بتراثه المعرفي.

وقد تصدى طه عبد الرحمن في الجزء الأول من كتابه «فقه الفلسفة» لعلاج هذه المعضلة الترجمية؛ فدرس وجوه الصلة بين الفلسفة والترجمة، وعاين وضع الترجمة كما مارسها العرب الأوائل والأواخر، ووصف الطريق إلى رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة كما ظهر في الممارسة الترجمية العربية، وكانت خلاصة حصيلة هذه المعالجة ما يأتي:

- التصور الشائع عن الفلسفة والترجمة أن الأولى عقلانية شمولية معنوية، بينما الثانية فكرانية خصوصية لفظية؛ فهذه ثلاثة ألوان من التعارض يُضاف إليها في المجال التداولي العربي تعارض رابع هو التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة. ومعنى هذا أن المترجم لا يكون ممارسا للفلسفة حين ممارسته للترجمة، بل قصاراه أن يتوسل بالألفاظ إلى نقل المعاني العقلية الكلية التي تحملها الأقوال الفلسفية، لاعتقاده أن الفلسفة لا تعلق لها باللفظ، وإنما

(29) الفلسفة والترجمة، ص300.

بالمعنى وحده، و«قصارى الألفاظ أن تنزل من هذه المعاني منزلة أصوات تبلّغها إلى المسامع»[30].

- هذا التصور القديم للفلسفة، المتعارض مع حقيقة الترجمة، هو من خصائص الفلسفة الميتة. أما الفلسفة الحية فهي «مبنية على تصور جديد يجعلها ذات شمولية نموذجية ومعنوية قصدية وذات عقلانية متسعة وتبعية اتصالية[31]، فتكون متضمنة لأسباب التلاؤم مع حقيقة الترجمة، فبفضل «النماذج» التي تستند إليها شموليتها، تستوفي ما تتضمنه الترجمة من الخصوصية، وبفضل «القصود» التي تقوم عليها خاصيتها المعنوية، تفي بما تستوجبه الترجمة من اللفظية، كما أنها بواسطة «الاتساع» الذي تتصف به عقلانيتها، يكون لها نصيب من الفكرانية التي تتحدد بها الترجمة، وبواسطة «الاتصال» الذي تتصف به تبعيتها، يكون لها حظ من الاستقلالية التي تتميز بها الترجمة، وهذه هي الفلسفة التي انحجب عنها الفكر الإسلامي العربي منذ زمن طويل والتي بها وحدها يصير بمقدوره أن يرقى إلى أفق الاجتهاد الصحيح ويدخل باب الإبداع الصريح»[32].

-مارس العرب ضربين من الترجمة الفلسفية: ترجمة تحصيلية (تعلمية)، تنظر إلى الفلسفة نظرتها إلى العلم، فتعمل على نقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل والتعلم بغير تصرف ولا تفلسف؛ فهي تعارض الفلسفة معارضة كلية، وتنقل أقوالها نقلا كليا، وتتوجه في عملها توجها لغويا، بأن يبذل المترجم «قصارى جهده في الانتباه إلى خصائص الصياغة اللفظية والبناء التركيبي التي وردت بها عبارة النصوص المراد نقلها، فيتشدد في الحفاظ عليها في اللغة المنقول إليها، غير ملتفت إلى ما قد يخالفها في هذه اللغة، ظنا منه أن هذه الأخيرة تحتاج على توسيع ما ضاق فيها أو إلى تكميل ما نقص منها، كأنما المترجم يعوّض عن ضعفه في القدرة على الاجتهاد الفلسفي برسوخه في القدرة

(30) الفلسفة والترجمة، ص73.
(31) ينظر تحليل هذه المفاهيم في الباب الثاني من الفلسفة والترجمة.
(32) الفلسفة والترجمة، ص296.

على تقليد العبارة»[33]. وقد نتج عن هذا الضرب من الترجمة «وقوعها في آفة التطويل بسبب ما يتطرق إلى عبارتها من سقم في التركيب وحشو في المضمون»[34].

وترجمة توصيلية (تعليمية)، لا تختلف عن التحصيلية إلا في استثنائها بعض الأصول الخاصة بالمنقول الفلسفي التي تخالف المبادئ العقدية والقواعد اللغوية[35]، وفي توجهها المعرفي الحريص على النقل الوفي للمعرفة الفلسفية بعدّها معرفة صحيحة لا تقبل الاعتراض، بل تُكيف عبارتها لتكون محل استئناس من قبل المتلقي؛ إذ يعمد المترجم «إلى نقل كل الحقائق الفلسفية التي تبدو له ذات صبغة معرفية، ظاهرة أو خفية، على اعتبار أن هذا النقل المعرفي الشامل يخدم غرض تحصيل العلم كما يقرره المقتضى التداولي للمتلقي العربي؛ ولا يبالي إن كان بعض المضامين المعرفية يصادم المعرفة التي حصلها هذا المتلقي في مجاله الإسلامي العربي، معتقدا أن هذه المصادمة ناتجة عن وجود وجه من وجوه النقص المحتملة في هذه المعرفة الأصلية، فيكون المتلقي مدعوا إلى تصحيحها وتطويرها بما ينقله إليه من الحقائق المعرفية المفيدة في هذا التصحيح والتطوير»[36]. وقد نتج عن هذا الضرب من الترجمة «وقوعها في آفة التطويل، إن غرابةً في الأسماء أو إغرابا في الاصطلاحات، أو إيثار للغريب من الألفاظ»[37].

- رأى طه عبد الرحمن أن كلا الترجمتين لا تعين على تحصيل ملكة التفلسف، فلزم أن يُبحث عن ضرب آخر من الترجمة يحقق هذه الغاية، فكان هذا الضرب هو ما سماه «الترجمة التأصيلية» (الإبداعية). وهي ترجمة تقوم على الاجتهاد الفكري حتى إنها لا تكاد تختلف عن التأليف الأصيل[38]، وتتحرر من

---

(33) الفلسفة والترجمة، ص304.

(34) المصدر السابق، ص328.

(35) المصدر السابق، ص333.

(36) المصدر السابق، ص335.

(37) المصدر السابق، ص350.

(38) يقول طه عبد الرحمن: «فالمترجم التأصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل، لا فارق بينه وبين المؤلف سوى أن هذا ينشئ ابتداء =

التقليد بمراعاتها لمقتضى المجال التداولي للغة المنقول إليها، فهي «ترفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، وتجتهد في نقل ما تثبت لديها موافقته لضوابط المجال التداولي المنقول إليه: اللغوية والعقدية والمعرفية، متوسلة في ذلك بأنجع أدوات التمييز والتقويم، كما أنها تحرص على أن لا يفوتها شيء مما ينفع في تقوية التفلسف عند المتلقي ولو كان يوجب تغطية الصفات الأصلية للمنقول، بل محوها بالمرة، لأن العبرة هنا ليست بالحكاية عن الغير، وإنما بتمكين الذات من الممارسة الفكرية»[39].

ولا يعترض طه عبد الرحمن على الترجمتين التحصيلية والتوصيلية اعتراضا مطلقا، بل يعترض على كونهما صالحتين على الإمداد بالقدرة على التفلسف[40]. ولأنه يرى أن حاجة المتفلسف العربي الماسة في ظرفنا الراهن هي تحصيل هذه القدرة، فإنه يرى أن «الأولى عندنا هو الابتداء بالترجمة التأصيلية»[41]. إذ لا سبيل «للفيلسوف الحق إلا أن يكون مترجما مبدعا، لا مترجما معلِّما، ولا مترجما متعلما»[42]. وإبداعية الترجمة تعني نطقَها بإبداع صاحبها نطقَ الأصل بإبداع واضعه[43]. وأيما ترجمة بغير هذا الوصف «لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الترجمة النافعة، ولا نفع في الترجمة ما لم تفتح للواقف عليها طريق تحصيل ما يحصله الواقف على الأصل، بمعنى أن النص الفلسفي المترجم لا يُكسب المتلقي تفلسفا حيا حتى تكون عملية وضع ترجمته قد ظهر فيها من التفلسف ما ينهض بهمة هذا المتلقي إلى مواصلته، وإلا جمد على النقل جمود المترجم على الأصل»[44].

= من نصوص متفرقة معلومة وغير معلومة دامجاً بعضها في بعض، وذاك ينشئ ابتداء من نص واحد معلوم دامجاً بعضه في بعض»؛ **الفلسفة والترجمة**، ص362.

(39) **الفلسفة والترجمة**، ص405.

(40) **القول الفلسفي**، ص48.

(41) المصدر السابق، ص20.

(42) **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص148.

(43) ينظر: المصدر السابق، ص148.

(44) المصدر السابق، ص148.

إن الهم الأكبر الذي يشغل فكر طه عبد الرحمن هو إخراج الذهن العربي من حال التهويل لفلسفة الآخر، الباعثة على التتلمذ له دون مساءلة واعتراض، إلى حال التأثيل لقوله الفلسفي مفهوما وتعريفا ودليلا، بما يُهيِّء له سبيل التفلسف ويُخرجه إلى أفق الإبداع.

3.2.1 القول الفلسفي عبارة وإشارة

لم تكن دعوة طه عبد الرحمن الملحة إلى انتهاج نهج الترجمة التأصيلية، بدل التحصيلية والتوصيلية، من باب معاندة الآخر، والاستكبار على الأخذ من علمه والتتلمذ عليه؛ وإنما كانت بناء على مبادئ فلسفية محكمة وحقائق علمية ثابتة، تربط القول الفلسفي بمجاله التداولي، وتكشف انطباع مفهومه (مصطلحه) بالخصوصية اللغوية والمعرفية لأصحابه.

يميز طه عبد الرحمن بين أصلين ينبي عليهما كل خطاب بياني: العبارة، والإشارة.

أما العبارة فهي التي تكون فيها دلالة الألفاظ على المعاني حقيقية ومحكمة وصريحة، وأما الإشارة فهي التي تكون فيها الدلالة مجازية أو مشتبهة أو مضمَرة.

وبناء على التميز يميز طه بين ثلاثة أنواع من القول:

القول العلمي؛ والأصل فيه العبارة، إذ العالم محتاجٌ «إلى أن يستعمل أقواله في معانيها الحقيقية ويضبط أحكامها المختلفة وأن يصرّح بتمام مضامين هذه المعاني والأحكام»[45].

القول الفلسفي؛ وهو مختلفٌ عن القولين كليهما، إذ يقف وسطا بينهما، بما يعني «أن القول الفلسفي ليس قولا عباريا خالصا ولا قولا إشاريا خالصا، وإنما هو قول يجمع بين العبارة والإشارة على وجوه مختلفة»[46].

(45) القول الفلسفي، ص61.
(46) المصدر السابق، ص68.

وحظ القول الفلسفي من الإشارية ليس ثابتا بل متفاوت؛ فقد تقل فيه الإشارية إلى أن يقارب القول المنطقي، وقد تزيد إلى أن يقارب القول الصوفي؛ وعلى كل «فمكانته ليس الوجود في رتبة بعينها، وإنما الوجود في المراتب كلها، من غير استثناء ولا تقييد، فهو في القول الطبيعي كما هو في القول الصناعي، وهو في القول العلمي كما هو في القول الأدبي، وهو في كل واحد من ضروب هذه الأقوال كما هو في كل إمكان من إمكانات التداخل بينهما، مع تلون هذه الأقوال في كل حال من أحوال هذا الوجود الواسع بلون خاص ينبئ عن تعدد أشكالها بتعدد أحواله»[47].

القول الفلسفي إذن مراتب وأشكال متباينة. وحظه من الإشارية درجات وأحوال متفاوتة. فإذا كان الأمر كذلك، وكان حد الإشارة «هو أنها القول الذي تُبيّن بنيته غير الظاهرة أو قل بنيته المقدَّرة المعنى الذي أريد منه»[48]، وكان أوجب ما تقتضيه الإشارية الإضمارَ، وكان معنى الإضمار «أن تختصر الإشارة من الألفاظ والتراكيب ما تتوفر عليه أدلة من سياق الكلام أو من مقامه، مع جواز وجود الخفاء في ما أبقت عليه من الألفاظ والتراكيب»[49]، وكان الاختصار أحد عنصري المبدأ الإشاري ومعناه «أن الإشارة تتضمن من الألفاظ والتراكيب القدر الذي يحصل به إدراك مدلولها مع التعويل على المعارف المشتركة بين المتكلم والمستمع ومع استثمار القرائن السياقية والمقامية»[50]، وكان «المقام أغنى من أن يحيط به الوصف»[51]؛ فإن كل ذلك يقيم الأدلة البيّنة على أن القول الفلسفي لا يصح أن ينقل كما ينقل القول العلمي بترجمة تحصيلية أو توصيلية، بل يتعين على المترجم أن يُعمِل في ترجمته آلية التأثيل، بأن يصل القول الفلسفي المنقول بجذوره التداولية، ثم يضع له مقابلا في اللغة المنقول

(47) القول الفلسفي، ص98.
(48) المصدر السابق، ص73.
(49) المصدر السابق، ص74.
(50) المصدر السابق، ص75.
(51) المصدر السابق، ص75.

إليها موصولا هو الآخر بجذوره التداولية؛ فالتأثيل ربط للمفهوم بالزمان الماضي للأمة، بحيث «لا يُضمَر إلا ما مضى الإخبار به وسبق العلم به، فصار متعارفا مشتركاً لا يُحتاج فيه إلى تصريح»[52]. وهذا التأثيل ضرورة لا اختيار، إذ «المفهوم الفلسفي الذي لا توجد فيه بضعة من تاريخنا لا يمكن أن يثمر ولا بالأحرى أن يُبدع، لأن الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون موصولا بالزمان الماضي لأهله، ولا يُصار إلى وصله بزمان غيره إلا بدليل»[53].

إن المعنى الفلسفي يزدوج فيه عنصران، أحدهما عباري اصطلاحي يمكن أن تشترك فيه جموع الفلاسفة، والثاني إشاري غير اصطلاحي مبثوثٌ فيه أسباب الخصوصية[54]. وسبب الخصوصية هاهنا الارتباط بمقتضيات المجال التداولي للفيلسوف. ومعلوم أن كل فيلسوف تشده «إلى مجال مخصوص أسباب عدة، لغوية وعقدية ومعرفية»[55]، وما من فيلسوف «يتكلم لغات الأرض جميعا كما يتكلمها أهلها أو يعرف ثقافات العالم طرا كما يعرفها أربابها، حتى يكون كلامه في الفلسفة كلام من يتكلم بلسان الأمم قاطبة.»[56].

ينتج عن ذلك ضرورة القول بأن القول الفلسفي عبارة وإشارة، وأن وظيفة إشارته وصل جانبه العباري بالمميزات التداولية لواضعه أو لمستثمِره، وبأصول المجال التداولي لكل منهما. وهذا الوصل بالأصل هو ما جرت العادة بتسميته بـ«التأصيل»؛ وإن كان طه عبد الرحمن قد فضل التأثيل على التأصيل لدلالة الأول على الإكثار والتنمية زيادة على الوصل بالأصل، ولدخول الابتذال على الثاني بكثرة الاستعمال[57].

---

(52) القول الفلسفي، ص15.
(53) المصدر السابق، ص16.
(54) ينظر: المصدر السابق، ص126-127.
(55) المصدر السابق، ص128.
(56) المصدر السابق، ص128.
(57) ينظر: المصدر السابق، ص128-129.

2. تجربة طه عبد الرحمن العملية في تأثيل المصطلح الفلسفي

بذل طه عبد الرحمن جهدا عظيما في التنظير الفلسفي، نقدا للأفكار والأوضاع، ودفعا للاعتراضات والشبهات، وإنشاء للمفاهيم والاستشكالات، وتأسيسا للعلوم والنظريات؛ فكان منشئ «روح «الحداثة» و«التكوثر العقلي» و«المجال التداولي» و«النظر الملكوتي» و«فقه الفلسفة» و«روح الدين» وسواها من المفاهيم والنظريات.

ولكن هذا الجهد التنظيري العظيم لم يحل بينه وبين بذل جهد آخر عظيم أيضاً هو الجهد التطبيقي في إبداع فلسفة عربية إسلامية، بخصوصياتها اللغوية والعقدية والمعرفية، ومنظومتها المفهومية المصطلحية؛ وقد برز هذا الجهد التطبيقي على محورين: محور النقد والمساءلة للتجربة العربية في ترجمة المصطلح، ومحور التأثيل لمصطلحات فلسفية بالتأصيل أو الاختراع. ونبدأ الآن بوصف هذه التجربة العملية في النقد والتأسيس المصطلحي، ثم ننظر في ما اتسمت به تجربته التأثيلية من خصائص بيانية وجمالية.

1.2. نقد التجربة العربية في ترجمة المصطلح

لم يكن للمترجمين العرب، أوائلهم والأواخر، حسب طه عبد الرحمن، سوى حظ ضئيل من الفلسفة؛ فقد حال دون سلوكهم سبيل التفلسف ما اعتقدوه في الفلسفة من الإطلاق والصحة، وما هولوه من أقوال الفلاسفة وأحكامهم ومصطلحاتهم، وما توهموه من تجريدية المعنى الفلسفي حتى كأن اللفظ مجرد ناقل له ليس له فعلٌ في ما يُشحن به من دلالات.

وقد نتج عن ذلك وقوف المترجم العربي أمام المصطلح المنقول وقوف الناقل لا المؤصِّل، والمهوِّل لا المؤثِّل، ما حرم العربية من أن تغتني بمصطلحاتها الفلسفية الخاصة بها اللائقة بمقامها، وحرم المتلقي العربي من أن يلمس خصوصيته اللغوية والمعرفية في ما نقل إليه من مصطلحات، وأن يشعر بالاستئناس والتفاعل مع هذه المصطلحات وما تحمله من مفاهيم.

لقد لاحظ طه عبد الرحمن أن المترجمة العرب القدامى وقعت ترجماتهم في آفة التهويل، فوقفوا عاجزين عن التصرف والتفلسف إزاء عدد كبير من المصطلحات الفلسفية فنقلوها بصيغها الأصلية، ولم يُحدثوا فيها سوى ما تقتضيه العربية من استبدال حروف بأخرى، «نحو «ديالقطيقي» (الجدل) و«سيلوجسموس» (القياس) و«إيفاغوجي» (الاستقراء) و«تراغوديا» (المأساة) و«قوميديا» (الملهاة) و«فيو إطيقي» (فن الشعر)»[58].

وللتمثيل على هذا التهويل الذي أدى إلى غزو المصطلحات الفلسفية اليونانية بصيغها الأصلية لمؤلفات المتفلسفة العرب الأوائل، سرد طه عبد الرحمن عددا من هذه المصطلحات كما وردت في مفاتيح العلوم للخوارزمي، فإذا هي كثيرة «نحو «غرماطيقي» (النحو) و«فيلاصوفيا» (محبة الحكمة) و«أريثماتيقي» (علم العدد) و«سترنوميا» (علم النجوم) و«غوماتريا» (علم الهندسة) و«تاولوجيا» (علم الأمور الإلهية) و«الهيولى» (المادة) و«الأسطقس» (الركن) و«فانتاسيا» (القوة المخيلة) و«إيساغوجي» (المدخل) و«قاطيغورياس» (المقولات)»[59] وغيرها كثير.

ونبّه طه عبد الرحمن على أن هذا المسلك التهويلي في الترجمة لم يزل مستمرا إلى الآن فقد «نحا المحدثون من تراجمة الفلسفة منحى القدماء، فأدخلوا إلى العربية مجموعة من هامة[60] من الألفاظ الأجنبية نحو: 'الإيديولوجيا' و'الأنطولوجيا' و'الإبستمولوجيا' و'الهرمينوطيقا' و'الأكسيولوجيا' و'الإستطيقا' و'الفينومينولوجيا' و'الأكسيوماتيك'»[61].

ولا شك أن هذه المصطلحات لا تجد استئناسا وتحاوبا من قبل المتلقي العربي، فهي ثقيلة على الألسنة غريبة على الأسماع؛ غير أن خطرها الأكبر يكمن

(58) الفلسفة والترجمة، ص338.

(59) المصدر السابق، ص339.

(60) كذا وردت، والصحيح مُهِمّة.

(61) الفلسفة والترجمة، ص339 (هامش).

في ما تُضفيه من تهويل على المعاني التي تحملها المصطلحات الأصلية؛ فهي «توهم بوجود معان جليلة فيها يستعصي أداؤها على الصيغ العربية، وواضح أن ما كان من المصطلحات بهذه الصفة لا بد وأن يكسوه استغلاق لا وجود له في لغة الأصل، وأن يقع مستعملها في الإغراب في الكلام، ولا يفيد في رفع هذا الاستغلاق ولا في دفع هذا الإغراب العلم بمضامينها، لأن ورودها في النقل العربي يدوم على الإحالة إلى أصلها الأجنبي»[62].

وحتى إذا عُرّبت صيغ هذه المصطلحات بإضافة بعض الزوائد العربية إليها، كأن نقول «الريطورية» بدل «ريطوريقي»، أو أُخضعت للاشتقاق العربي، كأن يُشتق من «سلوجسموس» الفعل «سلجس» والمصدر «سلجسة»، فإن ذلك، في رأي طه عبد الرحمن، لا يُجدي كثيرا، إذ «الإصلاح اللفظي لا يغني عن التطلع إلى معرفة المعاني الأصلية التي تنطوي عليها هذه الاصطلاحات الأعجمية؛ وحتى لو فرضنا أننا أحطنا بمضامينها المعرفية وبأصولها اللغوية، فإن وجودها في النص العربي يضر باتصاله، لأنها أجزاء من لسان آخر ما تفتأ تشير إلى انتمائها إليه، ولا اتصال إلا بين أجزاء اللسان الواحد»[63].

ويبدو أن المترجمة العرب الأوائل قد سنوا سنة سيئة للمترجمة المحدثين؛ حتى إن هؤلاء استراح كثير منهم لهذا الضرب من الترجمة الذي لا يُكلِّف المترجم جهدا في البحث والاجتهاد والتأثيل، وأقبلوا على كثير من المصطلحات الأجنبية ينقلوها بصيغها الأصلية دون تحرج، وربما تذرعوا إلى ذلك بأن المترجمة العرب القدامى فعلوا مثل ذلك.

ومن الأوصاف التي نبه طه عبد الرحمن على وقوع الترجمة العربية فيها الإغرابُ في وضع المقابلات للمصطلحات الفلسفية. ومن أمثلة ذلك «ألفاظ الصفات المنسوبة إلى الظروف والحروف نحو 'اللمي' و'اللمائي' وألفاظ الصفات

---

(62) الفلسفة والترجمة، ص339.

(63) المصدر السابق، ص339-340.

المنسوبة بزيادة الألف والنون مثل 'الروحاني' و'الجسماني'»[64]. ومع أن هذه الصيغ قد تجيزها قواعد اللغة الموسعة، كما يقول طه عبد الرحمن، فإن ندرتها في اللغة يجعلها بمنزلة الألفاظ الغريبة التي تختص باستعمالها وإدراكها فئة خاصة، ولا تجد العامة سبيلا إلى الاستئناس بها ناهيك عن فهمها واستيعاب معانيها. وقد رد طه عبد الرحمن على الرأي القائل بأن المصطلحات لا يطلب من الجمهور استعمالها ولا معرفتها بقوله: «المطلوب في استواء الخاصي والعامي ليس هو التعمق في مدلولاتها النظرية والتوسل بوجوهها الإجرائية، وإنما هو تحصيل الشعور بوجود الصلة بينها وبين باقي المصطلحات المأنوس بها، والإدراك لوجوه المناسبة الدلالية بين معانيها الاصطلاحية ومعانيها الأصلية، حتى إذا لم يذهب العامي إلى أبعد من هذا الشعور والإدراك، فإنه يكون قد تيقن من انخراطها في سياق الممارسة اللغوية العام الذي يستوي فيه الجميع وتيقن من بقاء الباب مفتوحا لمن أراد تدارك ما فاته من مزيد العلم بفوائدها التنظيرية والتطبيقية، أي لمن أراد اللحاق بأولئك الذين اختصوا بمعرفتها والعمل بها»[65].

وهو، في نظري، رأي وجيه ومسؤول، يدل على مقدار عناية صاحبه بوصل المصطلح بمجال التداول، ومراعاة حق المتلقي في الاستئناس بما يقرأ والشعور بانفتاح الباب أمامه للفهم والمعرفة. وحين نشهد بؤس القارئ العربي وهو يصطدم بعشرات، بل مئات، المصطلحات الغريبة عن السليقة العربية وعن أصوله المعرفية، في مختلف الدراسات المتصلة بالعلوم الإنسانية، ندرك قيمة ما يدعو إليه طه عبد الرحمن من تجنب الإغراب وترك التهويل.

ومن وجوه الإغراب التي وقف عندها طه عبد الرحمن في الممارسة العربية للترجمة تعبيرهم «عن الخالق بأسماء 'الصانع' و'السبب الأول' و'العلة الأولى' و'علة العلل' و'المحرك الأول' و'العقل الأول' و'الموجود الأول' و'المبدأ الأول'»[66]. وربما كان دافع هؤلاء المترجمة هو الترجمة الأمينة للفظ المنقول

(64) الفلسفة والترجمة، ص340.
(65) المصدر السابق، ص340-341.
(66) المصدر السابق، ص343.

دون تصرف فيه يُخرجه عن دلالته الأصلية، ولكن طه يرى أن مراعاة الفوارق بين اللسانين: الناقل والمنقول، هو المطلوب استثمارا لإمكانات التبليغ والتأثير، وتوفيرا للجهد والوقت لتوظيفهما في استقبال المنقول والاستفادة منه. وأما محو هذه الفوارق فهو «يضر أشد الضرر باللغة الناقلة، لأنه يُغلق دون أهلها باب استثمار ما توافر لديهم من إمكانات تبليغية وتأثيرية فيما ينقلونه عن غيرهم، ويُلزمهم بأن يصطنعوا إمكانات تعبيرية ابتداء على شاكلة ما تضمنته اللغة المنقولة، ولا يخفى ما في هذا المسلك من هدر للطاقة وإضاعة للزمان»[67].

ومن الأمثلة الأخرى على مراعاة المطابقة للغة المنقولة على حساب الخصائص الدلالية للغة الناقلة استعمالهم لفظ «الموجود» في الدلالة على كل ما ثبت له معنى الوجود؛ فقد وقف طه عبد الرحمن عند كلمة ذكرها الفارابي مدافعا عن استعمال هذا اللفظ على أنه دال دلالة المصدر، داعيا إلى إسقاط معانيه الاشتقاقية، نافيا عنه دلالة المفعولية، مثبتا له مجرد المقابلة لـ«هست» الفارسية و«إيستين» اليونانية»، فاعترض على دعوة الفارابي، وألحّ على ضرورة مراعاة الدلالة الاشتقاقية للغة العربية، وتقدير مكانة الصيغ الصرفية من التفكير، لأنه يرى أن هذه الصيغ «ليست مجرد مضامين ذهنية يمكن التصرف فيها بالزيادة أو النقصان، وإنما هي بمثابة الصور الذهنية التي تتولى حمل المضامين والتي لا تتم عمليات التفكير إلا بها، فلا يمكن أن يُفكَّر في أي مضمون، كائنا ما كان، إلا إذا تشكل بإحداها، ومتى تشكل بها لازمه معناها، لا ينفك عنه أبدا، ولا يمكن صرف هذا المعنى إلا بصرفها وإبدال غيرها مكانها، في حين يدعونا الفارابي إلى حفظ هذه الصورة -وهي هنا صورة «المفعول»- مع صرف معناها -أي المفعولية-، فيكون كمن يدعونا إلى إتيان محال»[68].

ووقف طه عبد الرحمن على مثال آخر يدل على عجز المترجم العربي عن التفلسف، واستسلامه لنمط الصياغة في اللغة المنقول منها على حساب نمطها في العربية، فلاحظ أن هذا اللفظ نفسه الدال على الوجود عبّر اليونانيون عن ضده

(67) الفلسفة والترجمة، ص343.

(68) القول الفلسفي، ص148.

بإضافة الحرف «مي» (ويعني «لا») إلى أول اللفظ «أون» (ويعني «موجود»)؛ فما كان من المترجمة العرب إلا أن سلكوا المسلك الذي اقتضته لغة اليونانيين، وأهملوا المسلك الذي تقتضيه العربية في التعبير عن الضد، فترجموا «مي أون» إلى «اللاموجود»؛ وهو ما رآه طه عبد الرحمن نقصا في القدرة اللغوية وعجزا عن التفلسف، حين قال: «لم يبرهن المتفلسف العربي بهذا الاشتقاق على نقص في القدرة اللغوية فحسب، بل برهن أيضاً على نقص في القدرة على التفلسف، ذلك أننا نجد في الحقل الدلالي للوجود مقابلين اثنين للفظ «موجود»، أحدها اختص به المتكلمون، وهو: «المعدوم»، والثاني اختص به الصوفية، وهو: «المفقود»، غير أن المتفلسف لم يجد الحاجة إلى النظر في هذين المفهومين المتميزين، على قيامهما بشرط الصرف العربي في صياغة الضد، فضلا عن أن يقارن بينهما وبين المفهوم الحوشي الذي وضعه -أي «اللاموجود»-»[69].

ولا أرى الرجل إلا مصيبا في ما ذهب إليه؛ فإن لكل لغة منهجها في الدلالة ومذهبها في الصياغة والاشتقاق، وقد اختصت العربية بخصائص تمنحها قدرة متميزة على صناعة المفهوم[70]، فكيف تستغني عن هذه المزية، وتتنازل عما لها من الخصوصية، لتسلك مسلك لغة أخرى لها قوانينها وتاريخها وتراثها الأدبي والفلسفي المعبر عن ثقافة القوم؟ إن الاستسلام لهذا المنحى قد عوّد المترجم العربي الكسل ونزع من قلبه شعور الانتماء والخصوصية، حتى تراه أكثر من إدخال الـ«لا» على الأسماء والمصادر، فإذا هو «اللامكان» و«اللازمان» و«اللامعقول» و«اللامبالاة» و«اللامركزية» و«اللاجدوى» و«اللاعودة» و«اللارجوع» و«اللاتسامح» و«اللاتزامن» و«اللاتجانس» و«اللاتفاهم» و«اللامتناهي» وما إلى ذلك.. وإذا بتقنية السابقة تؤخذ من اللغات اللاتينية وتُقهر العربية على استعمالها دون رضاها، فإذا بها تحفل بمصطلحات هجينة من قبيل «الميتالغة» و«الميتانقد» و«الميتالساني» و«الميتاقراءة» «والميتاتاريخ»، ناهيك عن «الميتافيزيقا» التي أخذت مكانها القلق في العربية منذ زمان طويل.

(69) القول الفلسفي، ص261.

(70) ينظر: المصدر نفسه، ص145.

يقول كثيرٌ من المشتغلين بإشكالية المصطلح أن التكاثر المتسارع للمصطلحات العلمية المختلفة، يفرض على المترجم العربي أن يواجه الأزمة بحلول سريعة، وإلا فاته الركب وعجز عن المواكبة. وهذا صحيح إلى حد؛ ولكن طه عبد الرحمن لا ينظر إلى مشكلة المصطلح من زاوية الترقيع مسارعةً لمواكبة السيل، وإنما ينظر إلى الأمر نظرة الفيلسوف، فيسعى إلى علاج المشكلة علاجا حقيقيا عميقا، يقوم على مبادئ وأصول، ويتوسل بمنهج وخطة يتفقان مع الرؤية الفلسفية والخصوصية اللغوية. وقد اجتهد هو نفسه في التطبيق العملي لرؤيته في علاج مشكلة المصطلح؛ فكان له في ذلك إسهامٌ متميز وإبداع بيّن واجتهاد محمود.

2.2. تأثيل المصطلح الفلسفي في تجربة طه عبد الرحمن

كانت الخطوة الكبرى التي خطاها طه عبد الرحمن في طريق تأصيل المصطلح الفلسفي وإبداعه هي تأصيل مضامينه نفسها وإبداعها؛ فقد ربأ بنفسه أن يقع فيما وقع فيه المقلدة العرب المعاصرون من الاشتغال بالمنقول الفلسفي «بما لا يتعدى رتبة استعمال الآلة»[71]، وعقد العزم على الانتقال بالأمة من رتبة الاشتغال بالفلسفة إلى رتبة الاصطناع لها[72]؛ فكانت تلك هي الخطوة الصحيحة في طريق علاج مشكلة المصطلح: أن تمتلك المفهوم وتنتج المضمون، فيسهل عليك تسمية الأشياء بعد استيعابها أو إيجادها.

سلك طه عبد الرحمن مسلكين في علاج مشكلة المصطلح: أحدهما تأصيل المقابل للمصطلح المنقول حين وجود مقابل له في المجال التداولي العربي، وثانيهما إنشاء المفهوم إنشاءً، واختراع مصطلحه الحامل له وفق مقتضيات الخصوصية اللغوية والمعرفية. يقول في ذلك:

«وقد كانت المفاهيم التي اجتهدنا في تأثيلها على نوعين اثنين: إما أنها مفاهيم من وضعنا، ويتجلى تأثيلنا لها في كوننا نضع مدلولاتها الاصطلاحية

(71) الفلسفة والترجمة، ص52.

(72) المصدر السابق، ص53.

بالبناء على هذا النوع أو ذاك من أنواع التأثيل ونمارسه عليها في مواضعها المختلفة متى عنّت لنا فائدته في إنماء قوتها الإجرائية؛ وإما أنها من وضع غيرنا، فنعمل، في توظيفنا لها، على تزويد مدلولاتها العبارية بجانب إشاري على قدر ما تطيق، حتى إنها قد تظهر أحيانا على أيدينا بغير ما تظهر به عند غيرنا، لعدم استناده إلى هذه الإشارة واستنادنا نحن إليها، مع شديد حرضنا على أن لا تنقطع بيننا أسباب الاشتراك في المقصود الاصطلاحي الواحد»[73].

1.2.2. تأثيل المقابل

وقف طه عبد الرحمن عند مصطلحات كثيرة نُقلت إلينا على غير مقتضى نظريته في تأثيل المصطلح وفقا لمقتضيات المجال التداولي للأمة المنقول إليها؛ فاعترض عليها، وكشف وجه القصور فيها، واستعمل بدلها مصطلحات مأصولة أدق دلالة وأغنى استشكالا، ومن هذه المصطلحات ما يأتي:

-النظر بدل الفكر: وقف طه وقفة طويلة مع الترجمة العربية للكوجيتو الديكارتي: "Je pense: donc je suis"، فرأى أنها وقعت في آفات كثيرة، منها التطويل والتهويل، ومنها المخالفة لمضمون مقولة ديكارت، ومنها غياب أدنى ممارسة للتفلسف. ولا يُهمنا الآن تفصيل نقده لتلك الترجمة[74]، ولا حتى تفصيل دفاعه عن الترجمة التأصيلية التي جاء بها[75]، وإنما يُهمنا عدوله في ترجمته هذه عن مصطلح «الفكر» إلى مصطلح «النظر»، حين رأى أن يقابل المقولة الديكارتية بمقولة عربية خالصة، لا تكاد تُحيل على أصلها الأجنبي؛ وهي «انظر تجد»: لفظتان فقط، يربط بينهما رباط الشرط، أولاهما نظر وثانيتهما إيجاد، ليكون المعنى: إن إعمالك النظر شرط في معرفة الوجود، وهو غير المعنى الظاهر للمقولة الديكارتية.

يُهمنا إذاً أن ننظر في سبب عدول طه عبد الرحمن عن الفكر إلى النظر. ولا

---

(73) القول الفلسفي، ص64.

(74) ينظر تفصيل ذلك في الباب الرابع من كتابه: فقه الفلسفة-1-الفلسفة والترجمة.

(75) ينظر تفصيل ذلك في مقدمة كتابه: فقه الفلسفة-2-القول الفلسفي.

يتسع المقام لاستيفاء تفصيل هذا السبب لما اتسم به منهج طه في التفلسف من الإحاطة والتعمق والتوسع وتقليب الأمر الواحد على وجوه كثيرة، فلنكتفِ بذكر بعض ما ذكره طه عبد الرحمن من أسباب هذا العدول الذي يطلق عليه مصطلح «التحويل».

يرى طه عبد الرحمن أن لفظ «نظر» مناسب مضمونيا للفظ «penser»، وهو أشيع في الاستعمال وأقرب إلى الإدراك من «فكر». وأن مدلوله اللغوي «الإقبال بالبصر على الشيء، طلبا لرؤيته» موصول بمعناه الاصطلاحي، وهو «الإقبال بالعقل نحو الشيء، طلبا لمعرفته». وأنه بهذا الوصل يتضمن معنى «الفكر» ويزيد عليه؛ إذ يُستعمل حيث لا يمكن استعمال لفظ «الفكر» من أداء معاني المقابلة (المناظرة) والمقاربة والبحث. ويتعلق خلافا للفكر بالمحسوس كما يتعلق بالمعقول، فيؤدي معنى مضمرا في مقولة ديكارت صرّح به بعد ذلك حين قال: «ليس «النظر» سمعا وإرادة وخيالا فحسب، بل الإحساس هو أيضاً نظر»[76].

ويضيف طه عبد الرحمن أن من المعاني التي استعمل فيها «ديكارت» لفظ «penser» معنى أساسيا له أسماء أربعة مختلفة، هي: الإدراك المباشر، والوضوح والتميز، والحدس، والبادئية، وهذه جميعها تحيل على معنى «البديهة» في العربية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن «النظر» أولى من «الفكر» مناسبة لـ«penser»، إذ «النظر» يكون بديهة كما يكون روية، أما «الفكر» فلا يكون إلا روية[77].

وعلى هذا، فإن «السامع ما أن يُلقى إليه بالقول «انظر»، حتى تخطر في باله هذه المعاني تترى نحو «الإبصار» و«البحث» و«التدبر» و«الملاحظة»، فتتهيأ نفسه لأن يبني عليها معاني غيرها تجعل هذا القول ألصق بالمأصول منه بالمنقول؛ ومن عجب أن تكون هذه المعاني الأولى التي لا تنفك عن استعمال «انظر» في اللسان العربي، جزءا من المعاني الذهنية التي حمل عليها «ديكارت» القول: «Je pense» وجعله أصلا فرّع عليه القول: «je suis»»[78].

(76) طه عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة، ص472- 473.
(77) المصدر السابق، ص473-474.
(78) المصدر السابق، ص480.

- الاستبصار بدل الحدس:

غير بعيد عن مصطلح «النظر» نجد طه عبد الرحمن يختار مصطلح «الاستبصار» بديلا عن «الحدس» مقابلا لمصطلح «intuition»، الذي عرّفه ديكارت بقوله: «هو الإدراك الراسخ لذهن خالص ومنتبه، الناشئ عن نور العقل وحده والذي هو أيقن من الاستنباط لأنه أبسط منه»(79).

وحجته في ذلك أن اللفظة الفرنسية تتضمن معنيين: معنى حسيا هو «رؤية العين»، ومعنى ذهنيا هو «رؤية الذهن»، ما اضطر ديكارت إلى التنبيه على أنه لا يقصد الرؤية الحسية بل الذهنية؛ وأن لفظ «الحدس» في العربية يدل لغة على «الظن» و«التخمين» وليس الإدراك الراسخ؛ وعلى ذلك، فإن من ترجم «intuition» إلى «الحدس» سلك عكس الطريق الذي اتبعه ديكارت في وضع مفهومه، إذ نقله من معنى قريب هو «الإدراك الحسي» إلى معنى بعيد هو «الإدراك الذهني»؛ في حين أن المترجم العربي نقله من معنى لغوي بعيد إلى معنى ذهني قريب هو «الإدراك المباشر»، علاوة على «أن لفظ «الحدس» ليس فيه من معنى الرؤية شيء، وهو معنى لا يقوم المدلول الاصطلاحي لـ«intuition» بدونه»(80).

أما «الاستبصار» فهو جدير حقا بأن يحل محل «الحدس» للدلالة على ما تدل عليه اللفظة الفرنسية؛ ذلك أن البصر في العربية له لفظ من عائلته هو «البصيرة» يدل على غير المعنى الحسي الذي يدل عليه؛ إذ الأول يدل على نور العين أما الثاني فيدل على نور العقل. وهكذا يحصل لدينا من الأصل الواحد (ب ص ر) مصدران: أولهما وهو «البصر» يدل على الإدراك الحسي، والثاني وهو «الاستبصار» يدل على الإدراك الذهني. ولا شك أن استعمال مصطلح موصولة دلالته الاصطلاحية بدلالته اللغوية أولى مما ليس كذلك؛ «وحسبك شاهدا على ذلك أن المتلقي الفرنسي إذا قيل له: «l'intuition est une vue»، أي أن «intuition» رؤية، وجد المعنى في غاية البداهة إلى حد الابتذال، لعلمه بأنه

(79) ينظر: طه عبد الرحمن، **القول الفلسفي**، ص213.
(80) المصدر السابق، ص215.

مأخوذ من القوام التأثيلي للفظ؛ أما إذا قيل للمتلقي العربي: «الحدس رؤية»، فإن عقله لا يكاد يستسيغ لأول وهلة هذا القول، لما يبتدر إلى ذهنه من وجه التعارض الموجود بين طرفيه، وهو أن الحدس اعتقاد، والاعتقاد لا يُرى، إذ يكون هذا القول عنده بمنزلة القول: «الاعتقاد رؤية»، فيحتاج إلى بذل الجهد في صرف ما سبق إلى فهمه، ثم إلى إعمال فكره طويلا لكي يقتنص وجها من الدلالة يجمع بين هذين الطرفين المتنافرين»[81].

إعمال الفكر بدل التأمل: اتخذ المتفلسفة العرب لفظ «تأمل» مقابلا للفظ الأجنبي «réflexion» لإفادة معنى «إعادة الفكر» أو «تجديد النظر» وصفا للفلسفة. ولكن طه عبد الرحمن رأى أن «التأمل» أعم من مقابله الأجنبي لأنه «يفيد معنى «إعادة النظر في الشيء مرة أو أكثر»، طلبا للاستيقان منه، بينما الثاني يفيد معنى «عودة النظر إلى نفسه»، طلبا للتعمق في الشيء»[82]. ولذلك اقترح مصطلحا آخر هو «إعمال الفكر» منتقدا متابعة المتفلسف العربي لصيغ المصطلحات الأجنبية، فقال:

«ولولا تقيد المتفلسف العربي بشديد المتابعة لصيغ المصطلحات، لاكتفى في ذلك بالعبارة العربية البليغة: «إعمال الفكر» وقال «الفلسفة إعمال الفكر»؛ ثم إنه لو عرف كيف يستثمر هذه العبارة، استشكالا واستدلالا، لخرج منها بمعان وإشكالات فلسفية طريفة لا يسمح بها مقابلها الأجنبي، وقد يكون من هذه المعاني والإشكالات أن «الفكر لا يكون فلسفيا حتى يدخل صاحبه في العمل ويبلغ فيه أعلى المراتب»، ومتى صارت الفلسفة هي بلوغ النهاية في «العمل» الفكري، خالفت حدها في المنقول الذي يجعلها تبلغ النهاية في «التجريد» الفكري، علما بأن العمل لا يطابق التجريد ولو تعلق بالفكر؛ إلا أن المتفلسف العربي يُؤثر على عبارة «إعمال الفكر» لفظ «التأمل»، ويقرر أنها تصلح في أحسن الأحوال مقابلا للمصطلح الأجنبي «بانسيه»[83]، متبعا عادته في تقسيم المعجم

---

(81) طه عبد الرحمن، القول الفلسفي، ص215.

(82) طه عبد الرحمن. الفلسفة والترجمة، ص232.

(83) Pensée..

العربي على مقتضى المعجم الأجنبي»[84].

وبيّنٌ من كلام طه عبد الرحمن أنه يريد للمتفلسف العربي أن يستقل في صناعة مصطلحاته عن الفلسفة الأجنبية، وأن يتفلسف في هذه الصناعة تفلسفا دالا على خصوصيته، بحيث يكون مصطلحه حاملا مفهومية متميزة متصلة بخصوصيته المعرفية؛ وهذا هو جوهر دعوته إلى التفلسف على مقتضى المجال التداولي للأمة.

الوجدان بدل الانفعال: وحرص طه عبد الرحمن على مراعاة الدلالات الدقيقة للمصطلحات الأجنبية، واستثمار المعجم العربي الغني بالدلالات النفسية الدقيقة، فاعترض على اتخاذ لفظ «انفعال» مقابلا للمصطلح الأجنبي «affection»، معتبرا «التأثر» أولى من «الانفعال»، ومقترحا لفظا آخر غيرهما يراه أدل على المصطلح الأجنبي، وهو «وِجدان»؛ يقول في ذلك: «غير أن هذا المصطلح الفرنسي يزيد قوة عن مطلق التأثر، إذ هو تأثر يجد فيه صاحبه نوعا من التعلق بما تأثر به؛ ويبدو أن اللفظ العربي المتداول الذي يجمع إلى معنى 'التأثر' معنى 'التعلق' هو، على التعيين، 'وَجْد' أو 'وِجدان'، فيكون اختيار بعض المعاجم الفلسفية العربية للفظ 'الوجدان' لأداء مدلول هذا المصطلح الأجنبي قد صادف الصواب الذي افتقدته الترجمة التي اعتمدت لفظ 'انفعال'»[85].

مصطلحات أخرى: لا يتسع المقام لتفصيل دواعي اختيار طه عبد الرحمن لمصطلحات بديلة عن المصطلحات التي يتداولها المترجمة العرب على غير تدقيق وتأصيل، فلنكتفِ بالإشارة المجملة إلى بعضها، ولعلنا نذكر بعضها الآخر في سياق آخر من هذا الفصل.

عبّر طه عبد الرحمن عن «أنطولوجي» بـ«وجودي» حينا و«كياني» حينا آخر[86]، ولكنه اضطر إلى استعماله كما هو مرات كثيرة. واستعمل «القومية» بدل

(84) طه عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة، ص233.

(85) القول الفلسفي، ص422.

(86) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2012، ص92.

«الإثنية» للدلالة على المصطلح الأجنبي «ethnique» موضحا أنه يستعمل لفظ «قومي» نسبة إلى «قوم» وليس نسبة إلى «قومية»[87]. واستعمل «الجامع» بدل «الكلي» مقابلا للمصطلح الأجنبي «universel»، معللا ذلك بإفادة «الجامع» معنى «الوصل بين الناطقين» واقتصار «كلي» على إفادة معنى «الانطباق على المجموع»[88]، مقدّرا في «الجامع» دلالة الصيغة على الفاعلية. واتخذ «المحيط» مقابلا لـ«global» في وصف الحاكم المطلق المتأله بديلا لمصطلح «الشمولي»، مستثمرا ما في اسم الفاعل «المحيط» من الإحاطة، وكون هذه الصفة من أسماء الله الحسنى، ليوحي ذلك بما في الحاكم المحيط من رغبة في التأله[89]. كما فضل «التقويض» على «التفكيك»[90] مراعاة لدقة الدلالة، و«التراكبي» (المحور) على «التوزيعي» أو «الاستبدالي» مراعاة للتقابل المتجانس مع «التركيبي»[91].

وفي كل ما ذكرناه من الأمثلة سعي حثيث لتأثيل المصطلح يقوم على تأثيلية مزدوجة، تنظر في الدلالة الأصلية للمصطلح الأجنبي منقبة في جذورها، كما تنظر في الإمكانات الدلالية للألفاظ العربية المعبرة عن المفهوم المراد، فتختار أكثرها مناسبة وأشدها ارتباطا بالخصوصية اللغوية والمعرفية. ومع ذلك، فقد رأينا طه عبد الرحمن يخالف منهجه في بعض الأحيان، فيضطر إلى إدخال الـ«لا» على الأسماء والمصادر[92]، ويتخذ من عبارة طويلة مقابلا لمصطلح أجنبي وجيز[93]، مخالفا مبدأ الإيجاز الذي يدرأ آفة التطويل.

(87) ينظر: طه عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة، ص22.
(88) ينظر: المصدر السابق، ص69.
(89) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الدين، ص96.
(90) ينظر: طه عبد الرحمن، القول الفلسفي، ص162.
(91) ينظر: المصدر السابق، ص234-235.
(92) ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012، ص127، 192، 243. وروح الدين، ص62.
(93) ينظر: سؤال العمل، ص246؛ حيث ترجم المصطلح الفرنسي «La théorie des multivers» إلى «نظرية التعدد اللامتناهي للعوالم».

2.2.2. إبداع المصطلح

يمكن القول إن عبقرية طه عبد الرحمن في تأثيل المصطلح تجلت في إبداع مصطلحات جديدة أكثر من تجليها في الاختيار التأثيلي لمصطلحات مقابلة للمصطلحات الأجنبية. وهذا أمر طبيعي يتسق مع الظروف الطبيعية لولادة المصطلح؛ حيث إن مبدع المفهوم يسهل عليه أن يخترع له اسما مناسبا يستله من تربته اللغوية وبيئته الثقافية، أما مترجمه فيحتاج إلى جهد مضاعف للاهتداء إلى المصطلح المناسب.

وينبغي أن نفيد من هذه الحقيقة عبرةً تحملنا على الانتقال من التقليد إلى الاجتهاد، ومن الاتباع إلى الإبداع، ومن تهويل الآخر واتخاذه أستاذا لا يُعترَض على قوله لا شكلا ولا مضمونا إلى الإيمان بحريتنا وخصوصيتنا وقدرتنا على التفلسف. وفيما نذكره الآن من نماذج الإبداع المصطلحي المتولد عن الإبداع الفلسفي ما يحفز على ذلك.

فقه الفلسفة: يُعد مصطلح «فقه الفلسفة» أبرز ما أبدعه طه عبد الرحمن من المصطلحات/المفاهيم. وقد كان إبداع هذا المصطلح وليد إبداع علمٍ جديد لم يهتدِ إليه قبله غربيٌّ ولا شرقيّ. علمٍ أنشأته روح الاستقلال وهمة التفلسف اللتان يمتع بهما طه عبد الرحمن. وقد كنا بينّا في موضع سابق حقيقة هذا العلم ووظيفتَه وفائدتَه، والآن نبيّن منهج مؤسِّسه[94] في وضع مصطلح مؤثَّل لهذا العلم الجديد.

آثر طه مصطلح «فقه الفلسفة» على احتمالات اصطلاحية أخرى هي: «فلسفة الفلسفة» و«ما بعد الفلسفة» و«علم الفلسفة» و«معرفة الفلسفة» و«فهم الفلسفة». فأما المصطلحان الأولان -وهما يحملان دلالة واحدة- فقد استبعدهما طه عبد الرحمن لاعتراضه على مفهوم «الانعكاس في الفلسفة»[95]، وأما

(94) يصرّح طه عبد الرحمن، في سياق الحديث عن صعوبة الاجتهاد في استخراج علم جديد، بأنه استخرج بفقه الفلسفة علما غير مسبوق، ووضع أصول علمٍ ابتداءً. ينظر: **الفلسفة والترجمة**، ص53.

(95) لا يتسع المجال لشرح هذا المفهوم، فلينظر ذلك في: **الفلسفة والترجمة**، ص32-33.

المصطلحات الثلاثة الأخرى فقد رأى أن ألفاظ «العلم» و«المعرفة» و«الفهم» فيها أقل من لفظ «الفقه» قدرة على حمل المفهوم الذي يتميز به العلم الذي وضعه؛ ذلك أن «لفظ «الفقه» يفضل لفظ «العلم» من جهة أنه أخص منه بزيادة قيد التأمل فيه (...)؛ فقد ورد أن: «الفرق بين العلم والفقه هو أن الفقه هو العلم بمقتضى الكلام على تأمله، ولهذا لا يقال إن الله يفقه، لأنه لا يوصف بالتأمل، وتقول لمن تخاطبه: 'تفقه ما أقول' أي 'تأمله'»[96]. كما يفضل «لفظ «المعرفة» من حيث إن الفقه أخص من المعرفة بإضافة قيد الكلام فيه؛ أما ترى أنك تقول «فقهت كلامه» ولا تقول: فقهت ذهابه ومجيئه»[97]. ويفضل لفظ «الفهم» من جهة أنه يتعلق بفهم غرض المخاطب من خطابه، بينما يتعلق الفهم غالبا بلفظ المخاطب دون غرضه من الخطاب[98].

وزيادة على هذه الخصائص لمصطلح «الفقه» فإن له مزيتين أخريين حملتا طه عبد الرحمن على اختياره، هما «العمل»، حيث يُعرف الفقه في الاصطلاح الإسلامي بأنه «استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية»؛ و«الشرف»، حيث إنه «ليس في العلوم الإسلامية أشرف من الفقه، لأنه مبنيٌّ على النظر في كلام الله عز وجل وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم»[99].

هذا إذاً هو منهج طه عبد الرحمن في وضع هذا المصطلح؛ ولو كان الأمر لغيره، ممن يتحرجون من كل لفظ يحمل بين طياته آثار التدين، لرفض لفظ «الفقه»، وخيِّلَ إليه منه أن المساجد تُطارده وتُرغمه على دخولها وهو كاره. وهذا هو الفرق بين من يفكر ويبدع ويضع المفاهيم والمصطلحات من داخل مجاله التداولي، ومن لا يستطيع أن يفكر أو يُنتج إلا وهو مستعيرٌ لفكره ثوبَ غيره.

الترجمات الثلاث: قاد فقه الفلسفة طه عبد الرحمن إلى النظر في إشكالية صلة الترجمة بالفلسفة، فأنتج نظرُه اكتشافَ نتيجةٍ مؤسفةٍ، هي أن الطريقة التي

---

(96) الفلسفة والترجمة، ص26-27. والنص المقتبس لأبي هلال العسكري في «الفروق في اللغة».

(97) المصدر السابق، ص27.

(98) ينظر: المصدر السابق، ص28.

(99) المصدر السابق، ص30.

مارس بها العرب الترجمة حالت بينهم وبين التفلسف والإبداع، ولكنّ نظرَه في طريق الخروج من نفق الاتباع هداه إلى الظفر بمنهج قيّم ومفهوم جديد.

أما الترجمة الحائلة دون طريق التفلسف فهي ضربان: «تحصيلية» و«توصيلية». وأما الترجمة الفاتحة لأفق الإبداع فهي الترجمة «التأصيلية». وهكذا يجتمع لدينا ترجمات ثلاث: تحصيلية وتوصيلية وتأصيلية.

لم يكن عند العرب هذه المصطلحات واصفة لأنواع الترجمات، بل كان عندهم تقسيم تقابلي آخر من قبيل: الترجمة الحرفية والترجمة الحرة، الترجمة المباشرة والترجمة غير المباشرة، الترجمة اللغوية والترجمة الثقافية[100]. ولكن طه عبد الرحمن خرج على هذا المسلك التقليدي كله، وجاء بفلسفة جديدة ومفهوم جديد، فكان له (أو عليه) أن يخترع مصطلحاته الخاصة، فوُفّق أيما توفيق، بل وجد نفسه في سعة من أمره، يختار إحدى سبيلين في الاصطلاح، كلتاهما جديدةٌ مبينةٌ وجميلة: إما التحصيلية/ التوصيلية/ التأصيلية[101]، وإما التعلمية/ التعليمية/ الإبداعية[102].

العقلانيات الثلاث: وقف طه عبد الرحمن من الفلسفة الغربية موقف المُسائل الناقد المتفلسف، فرأى أنها فلسفةٌ محكومة بشروطها التداولية، اللغوية والعقدية والمعرفية، وأنها تقوم على عقلانية بُنيت على أوهام لا تثبت للمساءلة[103]، وأن هناك درجات من العقلانية متباينة متفاوتة، وأن العقلانية الخاصة بمجال التداول العربي الإسلامي هي عقلانية متميزة مختلفة؛ وكان عليه أن يضع لكل عقلانية مصطلحها الخاص.

أما العقلانية الغربية فقد سماها «المجردة» لأنها مجردة من الأخلاقية

---

(100) أورد طه عبد الرحمن في هامش الصفحة 300 من الفلسفة والترجمة قائمة طويلة من التقابلات المحددة لأنواع الترجمة، بعضها متداول وبعضها قد يكون من اقتراح طه نفسه.

(101) ينظر: الفلسفة والترجمة، ص300؛ والقول الفلسفي، ص19.

(102) ينظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص142 وما بعدها.

(103) ينظر: سؤال الأخلاق، ص12 وما بعدها؛ والعمل الديني وتجديد العقل، ص17-18.

مفصولة عن الغيب[104]. وأما العقلانية الإسلامية فهي عقلانية على درجتين: «مسدَّدة»؛ باهتدائها إلى معرفة المقاصد النافعة، و«مؤيَّدة»؛ باهتدائها إلى تحصيل الوسائل الناجعة[105]. فيكون لدينا ثلاثة مصطلحات تتصل بتحديد أنواع العقلانية: مجرَّدة، ومسدَّدة، ومؤيَّدة. وغيرُ خافٍ ما بنيت عليه هذه الألفاظ من المفعولية الدالّة على فعل الله في هذا الوجود.

النظران والعملان: ونظر طه عبد الرحمن فيما يمكن أن تختص به الفلسفة الإسلامية من خصائص تميزها عن الفلسفة الغربية، فرأى عقلانيتها متصفة بالأخلاقية، وعلميتها متصلة بالغيبية، فكان لا بد أن يتصور لها نظراً غير النظر الفلسفي الغربي، وعملاً غير العمل الذي تدعو إليه الفلسفة الغربية؛ فما كان منه سوى أن يجتهد في إطار من خصوصيته اللغوية والعقدية، فاهتدى إلى تقسيم النظر نظرين: «ملكي» ينظر في الأشياء بوصفها ظواهر حاملة لأوصاف تقوم بينها علاقات موضوعية، و«ملكوتي» ينظر في الأشياء بوصفها آيات دالة على الحكمة من وجودها، كالحياة أو البعث أو الرحمة أو النعمة[106].

كما اهتدى إلى تقسيم العمل عملين: «تعاوني»؛ وهو تعاون بين الأفراد أو المجتمعات مطلق من كل صفة، فقد يكون تعاونا على الإثم والعدوان، و«تعارفي»؛ وهو تعامل «بين الأشخاص المختلفين والأمم المختلفة على مقتضى قيم الخير»[107].

وبيّن أن هذه المصطلحات الأربعة هي من إنشاء طه عبد الرحمن تطبيقاً لمنهجه في توليد المصطلح من مجاله التداولي الذي هو هنا القرآن الكريم؛ فـ«الملك» و«الملكوت» مصطلحان قرآنيان يرتبط أولهما بعالم الشهادة وثانيهما بعالم الغيب، و«التعاون» و«التعارف» مصطلحان قرآنيان كذلك، ورد أولهما

---

(104) ينظر: سؤال الأخلاق، ص14.

(105) ينظر: المصدر السابق، ص59-76.

(106) ينظر: طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006 ، ص18-19.

(107) المصدر السابق، ص21.

مجردا من القيمة ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2]، وورد ثانيهما مقيداً بـ«المعروف»، وتلك هي الدلالة التي استنبطها طه عبد الرحمن من قوله عز وجل: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13].

الحداثتان: ونظر طه عبد الرحمن في مفهوم الحداثة نظرة تجديدية لا تقليدية، من بعد ما رأى شعارات «الحداثة» تُرفع في كل ساحة من ساحات السجال الثقافي العربي، ولم يرَ ثمارَها لا في الفكر ولا في العمل؛ فبدا له أمرٌ غايةٌ في الخطورة المعرفية، وهو أن الحداثة ليست شكلاً محدداً يمكن أن يُنقَل كما هو من بيئة إلى أخرى، وإنما هي روحٌ تتجسد بأشكال شتى، وأن «الحداثيين» العرب إنما حاولوا أن يستعيروا صورة بعينها للحداثة هي الصورة الغربية، ولم يجربوا أن يأخذوا بـ«الروح»؛ فكان لا بد أن يُنشئ مصطلحين يميزان بين مبادئ الحداثة وتطبيقاتها، فاهتدى إلى مصطلحي «روح الحداثة» و«واقع الحداثة»[108]. فكان ذلك تفردا منه تفكيرا وتسميةً، إذ تكلم الناس قبله عن جوهر الحداثة وعن روح الدين، وربما اقتربوا من معنى التمايز بين حقيقة الحداثة ومظاهرها الخارجية، ولكنهم لم يصطنعوا مصطلحاً بيّنا مستقلاً هو «روح الحداثة»[109].

مصطلحات أخرى: ولّد طه عبد الرحمن مصطلحات أخرى كثيرة، توليداً مراعياً للخاصية الاشتقاقية العربية في غالب الأحيان، ومضطراً إلى مخالفة القياس المتداول أحياناً قليلة.

فمن هذه المصطلحات «الفكرانية»[110] مقابلا للمصطلح الأجنبي «Idéologie». ويبدو أنه صاغها قياساً على مصطلح «العلمانية» بإضافة الألف

---

(108) ينظر: روح الحداثة، ص25.

(109) من المفيد التنبيه على أن مصطلح «الحداثة» ذاته يحتاج إلى مساءلة، ولكن طه عبد الرحمن لم يفعل ذلك تسليماً بالأمر الواقع الذي حمّل هذه اللفظة بأكثر مما تُطيق، وجعلها مفهوما شائعا عالميا جاريا على كل لسان؛ وإن كان لمّح إلى إمكان تجاوزه هو ذاته. (ينظر: روح الحداثة، ص56).

(110) ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص24-25. والفلسفة والترجمة، ص59.

والنون كما جرت العادة مع بعض مصطلحات العلوم الإنسانية نحو «العرفانية» و«النفسانية» والجسمانية». ومنها «الدّياني»[111] مقابلا للـ«علماني»، وهو الذي يصل بين الدين والسياسة. ومنا «الفَقَهوت» قياسا على «الكَهَنوت»، وهي «الهيئة التي تختص في الفقه الصناعي، وتدّعي الأحقية في تولي الحكم والولاية على الناس، تدبيرا لشؤونهم المرئية والغيبية»[112]. ومنها «القائمية»، وهي «صفة الله الخاصة بقيامه على كل شيء»[113]. ومنها «الشاهدية»، وهي «صفة الله الخاصة بشهوده لكل شيء وشهادته على كل شيء»[114]، وهذان المصطلحان جاريان على قياس «الحاكِمية». ومنها «التسيّد»، وهو «ممارسة الذات للسيادة على الخلق»[115]. ومنها «الإزعاج» وهو «حمل المتسلّط على الخروج من ظلمه إلى العدل بواسطة قوة الوجدان المتجلية في كلية السلوك»[116]. ومنها «التوسيل»، وهو يقابل المصطلح الأجنبي «Instrumentalisation» ومعناه اتخاذ الشيء وسيلة[117]. ومنها «التألية» مقابلا للمصطلح الأجنبي «Automation»[118]، ومعناها اتخاذ الشيء آلة. ومنها «الاحتقالي»، في وصف ضرب من التأثيل للمفهوم الفلسفي حده تزويد المفهوم «بحقل مفهومي يضرب نطاقا على مفاهيم مخصوصة ينتُج بعضها من بعض بعلاقات استدلالية مضمرة تنمو على مقتضى شرط التداول المعرفي للمشتغلين بهذا المفهوم»[119]. ومنها «الاستجدال»، وهو طلب الجدل لذاته بحمل المخالف على الموافقة والموافق على المخالفة[120]. ومنها «الاجتثاث»، وهي صفة في المفهوم الفلسفي المنقلع الذي ليس له جذور

---

(111) ينظر: روح الدين، ص 17 و510.

(112) المصدر السابق، ص513.

(113) المصدر السابق، ص512.

(114) المصدر السابق، ص5112.

(115) المصدر السابق، ص511.

(116) المصدر السابق، ص511.

(117) ينظر: سؤال العمل، ص215.

(118) ينظر: المصدر السابق، ص21.

(119) القول الفلسفي، ص156.

(120) المصدر السابق، ص343.

في الأرض يستقر عليها[121]. ومنها «المأصول»[122]، وهو ضد «المنقول» ومرادف «الأصيل»، وإنما عدل إليه طه طلبا للجدة. إلى مصطلحات أخرى كثيرة، يُهمنا الآن أن ننظر في قيمتها البيانية والجمالية.

3.2. القيمة البيانية والجمالية للمصطلحات المؤثَّلة

حرص طه عبد الرحمن، خلال تجربته العملية في تأثيل المصطلح الفلسفي، على ترسيخ الخاصية التداولية للمصطلح، وتقتضي هذه الخاصية خاصيتين متفاوتتين في الأهمية: أولاهما «الانفهام»، ومعناه قابلية اللفظ للفهم. والثانية «الانسجام»، ولم يذكرها طه عبد الرحمن، وإنما تُفهم من سياق كلامه، وتُلمَس في الخصائص الصوتية لمصطلحاته.

أما الانفهام فهو مُنتِج القيمة البيانية؛ وقد عد طه عبد الرحمن القول الفلسفي بيانا، ووصل الخطاب الفلسفي بالخطاب الأدبي من جهة لزوم اشتماله «على ما تشتمل عليه الكتابة بالمعنى الأدبي من آليات الإنشاء وأساليب البيان»[123]، وقال بشأن ضرورة الانفهام التداولي: «إن الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون منفهما من صورته اللفظية ومنسبا إلى المجال التداولي»[124].

وقد أشاد طه عبد الرحمن بالخاصية المفهومية للغة العربية، حين نبّه، في سياق حديثه عن التأثيل الاشتقاقي، على ارتباط الاشتقاق في العربية بالوزن، ثم ذكر «أن «المفهومية» أيسر وأظهر في اللغة العربية منها في غيرها من اللغات الفلسفية؛ ذلك أن استقلال الوزن هو استقلال لقالب مفهومي، إذ أن كل مادة لغوية أُفرِغت فيه صِيغَ (بفتح الغين) منها بالضرورة مفهوم مستقل، في حين أن الزيادة لا تصوغ بالضرورة مفهوما، وغاية ما تفعله هو أنها تعين على صوغه»[125].

(121) ينظر: القول الفلسفي، ص163.
(122) ينظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص74.
(123) الفلسفة والترجمة، ص43.
(124) القول الفلسفي، ص121.
(125) المصدر السابق، ص145-146.

وكلام طه عبد الرحمن فيه شيء من التعريض بمن يفرّط في هذه الخاصية ويزهد فيها أو يكسل في استثمارها نزولا على هوى لغات أخرى أقل منها حظا من هذه الميزة. ولقد استثمرها طه خير استثمار، وإليك البيان عن ذلك.

1.3.2. القيمة البيانية

لو تتبعنا المصطلحات المذكورة آنفا في مبحث إبداع المصطلح، لوجدنا أن غالبيتها المطلقة على قدر عالٍ من الصفة التداولية والدقة الدلالية؛ فـ«فقه الفلسفة» يُحيل تداوليا على «الفقه» و«أصول الفقه» و«فقه اللغة»؛ وهي علوم ومصطلحات لها رواج في الوسط الثقافي العربي الإسلامي. وقد بيّنّا آنفا الدلالات المصاحبة لهذا المصطلح، بحيث تجعله أدق دلالة على المعرفة المتأملة الواعية المتعمقة بالفلسفة من «علم الفلسفة» أو «معرفة الفلسفة» أو «فهم الفلسفة».

والمصطلحات الثلاثة: «التحصيلية» و«التوصيلية» و«التأصيلية»، في غاية الإبانة عن دلالاتها، والألفة عند قرائها، والدقة في حمل مفاهيمها؛ حيث الغاية في الأولى التحصيل لا غير، وفي الثانية التوصيل من طرف إلى آخر لا أكثر، وفي الثالثة ربط المنقول بالأصل: أصله هو، وربط صيغة النقل بالأصل أيضاً: الأصل اللغوي والمعرفي لمن تُنقل إليه المفاهيم. وكذلك المصطلحات الثلاث الأخرى: «التعلّمية» و«التعليمية» و«الإبداعية»؛ فواضحةٌ دلالة التتلمذ والاتباعية في الأولى والثانية، وقد سماهما فعلا «ترجمة اتباعية»[126]، وواضحةٌ في الثالثة دلالة التحويل والتصرف والاجتهاد بما ينفي التقليد والتبعية ويُثبت الحضور دالا على الأصالة دالةً على الإبداع.

والمصطلحات الثلاثة الأخرى للعقلانية: «المجرّدة» و«المسدّدة» و«المؤيّدة» دالةٌ بصيغتها المفعولية على قصور الإنسان عن إدراك العقلانية النافعة له في الحياتين؛ فمن جُرِّدت عقلانيتُه ضلّ، ومن هدى الله عقلانيته فقد عرف طريق السداد، ومن عرف طريق السداد احتاج إلى تأييد كي يمضي في تحصيل وسائله

(126) ينظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص142.

الناجعة. كما أن ألفاظها مأنوسة متداولة، يستوي في معرفتها الخاص والعام.

والنظران «الملكي» و«الملكوتي» مصطلحان على قدر من الخصوصية، ليس لهما ما للمصطلحات السابقة من الصفة التداولية، ولكنهما ليسا غريبين عن العربية، فقد ورد أصلهما في القرآن الكريم، وفي كليهما قدرٌ من الإيحاء بدلالته الاصطلاحية؛ إذ «الملك» يوحي بالملكية وهذه توحي بالصفة المادية؛ و«الملكوت» يوحي بالصفة الغيبية والمعاني الربوبية. أما العملان «التعاوني» و«التعارفي» فهما مصطلحان قريبان مأنوسان، يعرف المتلقي العربي مكانهما من اللغة ومن القرآن الكريم، ويُدرك من دلالتهما اللغوية، وصيغتهما الصرفية، ما أُريدَ لهما من الدلالة.

و«الروح» في «روح الحداثة» لفظة مشهورة ضاربة بجذورها في المجال التداولي العربي الإسلامي، لا يُخطئ الذهن دلالتَها، بل تُشع عليه بأنوارها، فيشعر لها برنين لذيذ، ويدرك أنها هي الجوهر، وهي رمز الحياة، وأن مع اتصل بروح الحداثة اتصلت له الحياة، ومن انقطع عنها انقطعت عنه.

و«التأثيل» أكثر بيانية من «التأصيل» في دلالته على الوصل بالأصل مع الإكثار والتنمية، وإن كان أقل منه تداولا. و«التوسيل» واضحةٌ صلتُه بالوسيلة ودلالة صيغته على الاتخاذ. و«القائمية» تُحيل على لفظة قرآنية في وصف الله تعالى قائما بشؤون الخلق، وصيغتها الفاعلية تُسهِّل إدراك دلالتها الاصطلاحية. و«الفقهوت» على جدته يُحيل الذهن سريعا على «الكهنوت»، فيُدرك منه معنى احتكار التدبير المرئي والغيبي من قبل الفقهاء. و«الاجتثاث» لفظة ضاربةٌ بجذورها في القرآن الكريم، وحضورها فيه كان حضورا رمزيا ينتقل فيه الذهن من الحسي إلى المعنوي؛ فلذلك يسهل على المتلقي إدراك دلالتها الاصطلاحية المتصلة بالمفهوم الفلسفي. و«الاحتقال» و«الاستجدال» على جدتهما لفظان عربيان أصيلان يعودان إلى أصلين معروفين شائعين هما «الحقل» و«الجدل»، فما أيسر أن يُستدَلَّ من صيغة «الافتعال» في الأولى على الالتماس، وصيغة «الاستفعال» في الثانية على الطلبية. وهكذا الشأن في جملة المصطلحات التي أوردناها، لكل

منها أصل بيّنٌ في العربية وصيغةٌ اشتقاقية قياسية تُصوّر مفهومه في الأذهان، وتمنحه حظا وافيا من البيان.

وربما ظهر على بعض المصطلحات الطاهوية قدر من الغرابة أو المخالفة للقياس كما هو الشأن في «الصُورَنة»[127] و«السطرنة»[128] و«الانوجاد»[129]، ولكن وجود مصطلحات شبيهة أخذت محلها من الاستعمال في الكتابات المعاصرة نحو «العلمنة» و«الشعرنة» قد يمنحها قدرا من المقبولية.

2.3.2. القيمة الجمالية

يلتقي البيان والجمال عند عاطفة بالاستئناس التي يشعر بها المتلقي. فاللفظ الغريب الحوشي الذي تنفر منه الأذن ويستوحش منه الذهن لا رونق له، واللفظ المأنوس الفصيح الجاري على مقتضى الفصاحة العربية له حظ من الجمال محفوظ، ثم تتفاوت بعد ذلك درجات الجمال.

وقد رأينا مقدار بيانية المصطلحات التي استعملها طه عبد الرحمن، فهذا يمنحها قدرا من الجمال؛ ولكن القدر الأوفر من الجمالية إنما منحه إياها الذوق الفني لدى طه، ومهارته البنائية الصناعية، ونزعته الأدبية الهندسية، التي جعلت من شخصه ملتقى للأديب والفيلسوف، للمنطقي والصوفي، للعقلاني والوجداني.. فإذا أنت تقرأ له فتسمع هسيس الفلسفة ورنين اللغة، وتبصر تناظر الأشكال وتناغم الأصوات؛ ولا تجد ذلك لكاتب فيلسوف معاصر سوى طه عبد الرحمن.

تُعدُّ المزايا الصوتية من أبرز مصادر الجمال في اللغة العربية. وقد حفلت المصطلحات الطاهوية بهذه المزايا. ويمكن أن نقسمها أقساما بحسب درجات التماثل أو التناظر، فنجدها على النحو الآتي:

---

(127) ينظر: العمل الديني وتجديد العقل، ص41. وقد استحدثها طه عبد الرحمن مقابلا للمصطلح الأجنبي: «Formalisation».

(128) ينظر: روح الدين، ص195. وقد استحدثها طه عبد الرحمن مقابلا للمصطلح الأجنبي: «Mythologisation».

(129) ينظر: المصدر السابق، ص36.

أ - الاكتمالي/ الارتقائي/ الاعتيادي، المنفتحة/ المنغلقة، القائمية/ الشاهدية، العنادية/ الوفاقية، التحتية/ الفوقية، إطلاقية/ إلزامية.

ب - التعلمية/ التعليمية، التركيبي/ التراكبي، الملكي/ الملكوتي، الكونية/ المكانية، القيام/ القوام/ القومة، المقاومة/ التقويم/ الإقامة.

ج - التعاوني/ التعارفي، التزكية/ التدسية، التجريد/ التسييس، التسلف/ التنمذج، العينية/ العبدية.

د - التسحير/ التبصير، الاستشكال/ الاستدلال، المأصول/ المنقول، الصلبة/ الرطبة، المجردة/ المسددة/ المؤيدة، التخلق/ التحقق، العبارة/ الإشارة، عقلانية/ فكرانية.

هـ - الاتباعية/ الإبداعية، المتصلة/ المنفصلة، المخلوقية/ المرزوقية، التأثيل/ التمثيل/ التخييل، الوفاقية/ الطباقية.

و - الالتحام/ الالتئام، الموصول/ المفصول، التحصيلية/ التوصيلية/ التأصيلية، الملابسة/ الملامسة. التطويل/ التهويل/ التحويل، التعليل/ التدليل، الاعتقاد/ الانتقاد.

هذه جملة مصطلحات استعملها طه عبد الرحمن في سياقات فلسفية واحدة، وقد حرص على بنائها، كما ترى، بناء جماليا فيه تناظر الأشكال وتناغم الأصوات، ويصل التماثل الصوتي بينها في أحيان كثيرة درجة عالية جدا تفوق ما سماه البلاغيون «لزوم ما لا يلزم»، كما هو الشأن في النماذج «و». ولا شك أن للخصائص اللغوية الأصيلة للغة العربية دخلا في حصول هذه الألوان من الموازنات الصوتية، غير أن لمسة الكاتب ونزعته الهندسية وذائقته الفنية، هي التي كانت وراء حضور هذه القيمة الجمالية في المصطلحات المستعملة. وقد رأينا طه عبد الرحمن يصرّح بنفسه أنه عدل عن لفظة إلى أخرى طلبا للتماثل، كما فعل بين الصلبة والرطبة، والطريق والطريقة، والمأصول والمنقول.

وعلى كل، فإن هذا المنزع البديع في توشية المصطلحات الفلسفية بألوان البديع، ليست قيمته محصورة فيما تغنمه الأذن من عذوبة السمع، بل تتعدى ذلك

إلى الإسهام في ترسيخ المفاهيم، وفتح آفاق الاستشكال بناء على ما بنيت عليه من الخاصية التقابلية؛ وقد قال طه عبد الرحمن مشيدا بهذه الخاصية: «اعلم أن اللفظ لا يحصّل تمام معناه إلا بتعلقه بما يقابله، حتى كأن اللفظ الواحد لفظين اثنين[130]: اللفظ الذي هو هو واللفظ الذي يقابله، سواء ظهر في السياق إلى جواره أو طُوِيَ فيه، بحيث لا يستكمل اللفظ معناه حتى يُقدّر وجود مقابله في السياق»[131]. والأمر كذلك، لا شك؛ ثم إن من تمام صدور الخطاب الفلسفي عن مجاله التداولي الخاص افتراره عن لغة أصيلة تمنحه هويتَه، وتحمل من صاحبه بصمتَه؛ وقد حرص طه عبد الرحمن، خلافا لغيره من المتفلسفة العرب المعاصرين، على أن يُخلي متون صفحات مؤلفاته من سوى الحرف العربي -إلا ما ندر-، فكان إذا لزم ذكر المقابل الأجنبي ذكره في الهامش لا في المتن؛ وفي ذلك رسالة فلسفية وأخرى جمالية: أما الفلسفية فهي الإيحاء بالاستقلال الفكري والقدرة على التفلسف، وأما الجمالية فهي الحرص على الصفاء والسلاسة والاسترسال، ونفي الهجنة والتعثر والانقطاع.

خاتمة

هذه تجربة طه عبد الرحمن في علاج مشكلة المصطلح، أقامها على أساس مكين من التصور النظري القائم على ربط الفلسفة بالاجتهاد وإعمال الفكر، وقرنها بالحرية واستقلال الرأي، ونفي التقليد عنها واستنكار تقديسها وتهويل أصحابها أيا كانوا، وتأكيد صدورها عن المجال التداولي اللغوي والعقدي والمعرفي لأصحابها، وضرورة انطباع القول الفلسفي بمؤثرات هذا المجال.

ولأن مشكلة المصطلح في الفكر العربي المعاصر هي مشكلة ناتجة عن ترجمة المتفلسفة العرب الفلسفة الغربية من جهة، وعن عجزهم عن التفلسف وركونهم إلى التقليد من جهة ثانية، فقد وقف طه عبد الرحمن عند معضلة

(130) الصحيح «لفظان اثنان». ولعله سهو من المؤلف.

(131) **القول الفلسفي**، ص253.

الترجمة، فحلل وجه الصلة بينها وبين الفلسفة، وتابع أطوارها وأوضاعها لدى المتفلسفة العرب قديما وحديثا، فوجدها ترجمة اتباعية لا تُقدِر متلقيَها على التفلسف؛ لذلك تصدى هو للتنظير لترجمة إبداعية تقوم على التأثيل، وقدّم أنموذجا تطبيقيا لهذه الترجمة تجلى في جميع مؤلفاته؛ فقد حرص فيها على معاملة المصطلحات الوافدة معاملة تأثيلية تربطها بأصولها وتختار لمقابلتها مصطلحات مأصولة موصولة بجذورها اللغوية والمعرفية. وقد هداه استقلاله واجتهاده إلى وضع علوم ونظريات واستحداث مفاهيم، فكان ذلك عاملا قويا في تمكينه من إنشاء مصطلحات فلسفية خاصة به، ذات قدرة تداولية عالية، تتمتع بقيم بيانية وجمالية لافتة للنظر؛ وكان ذلك دليلا قويا على أن سبيل الخروج من أزمة المصطلح، ومن أزمات التخلف عامة، هي استعادة الإيمان بحرية التفكير والحق في الاختلاف، وتقدير الذات وعدم تهويل الآخر، والإقبال على الاجتهاد طلبا للأصالة والتميز والعطاء.

الفصل الرابع

الإبداع الفكري سبيلاً لكوثرة المصطلح

تجربة طه عبد الرحمن أنموذجاً

تواجه الثقافة العربية المعاصرة عِوزاً شديداً في رصيدها من المصطلحات أصيلةً ودخيلة، وعجزا فادحا عن مواكبة حركة العلوم والمعارف في مختلف حقول المعرفة الإنسانية مفهمةً واصطلاحا؛ وما ذاك إلا نتيجة طبيعية لما طرأ على العقل العربي والإسلامي المعاصر من الكسل والفتور، ومن إيثار التقليد والاتباع على مكابدة الاجتهاد والإبداع؛ فإن المصطلحَ ناتجُ مفهومه، وإن المفهومَ حاصلُ فكرةِ صانعه، وإن الفكرةَ بنتُ بيئتها اللغوية والثقافية والمعرفية؛ فمن يفكر يصنع المفهوم، ومن صنع المفهوم صاغ له المصطلح؛ وأما من يتعامل مع مفاهيم غيره فما أحراه أن يعجز عن صياغة مصطلحات تناسبها، ناهيك عن إبداع مصطلحات تُمنهِج المعرفة وتبدع الفكر.

وقد قيض الله للفكر العربي الإسلامي المعاصر مشروعاً فلسفياً متميزاً، تقوده قامة علمية عالية، ويقوم -خلافا للمشاريع الفكرية السائدة- على الإبداع مبنيا على الأصالة والخصوصية؛ فنشأ عن هذا المشروع تجربة ثرية رائدة في اتخاذ الإبداع الفكري سبيلاً لكوثرة المصطلح، ونقصد بالكوثرة إيجاد خاصية في صناعة المصطلح تُخرجها من العجز إلى القدرة، ومن العِوَز إلى الكثرة، لاسيما حين تتجلى هذه القدرة توليداً للمصطلح من أصول عريقة، وتفريعاً للمصطلح الواحد عموداً وأفقاً.

يتعلق الأمر بالمشروع الفكري للفيلسوف طه عبد الرحمن. وسيكون هذا

المشروع موضوعاً لهذا البحث من زاوية محددة هي زاوية الإبداع الاصطلاحي نتيجةً لاختيار مسلك الإبداع بدل الاتباع؛ فقد مكّنه هذا المنحى الإبداعي من امتلاك ناصية المصطلح: يبتكر مفاهيمه، ويصطنع قوالبَه، ويكوثر أصوله، ويمدّ فروعه في اتجاهات أفقية وعمودية؛ مع أصالة في التناول، ومناسبة للتداول، وسلاسة في الصياغة، ودقة في الدلالة.

إن الهدف من هذا الفصل هو إثبات ما ذهبنا إليه من ارتباط تجديد المصطلح بإبداع الفكر، وعرض تجربة في ذلك أثبتت نجاحها ورسوخها؛ تشجيعاً على الإبداع وإرشاداً إلى طريقه، وتحفيزاً على الاستقلال وتبصيراً بنهجه. وستكون خطتنا في ذلك التمهيد بالحديث عن علاقة إبداع المصطلح بإبداع الفكر، ثم الشروع في معالجة الموضوع اعتماداً على مباحث ثلاثة:

- طه عبد الرحمن داعيةُ الإبداع والاجتهاد.
- المصطلح الطاهوي حصيلةٌ لإبداع فكري.
- كوثرة المصطلح في تجربة طه عبد الرحمن: توليد وتنضيد.

1. ارتباط صناعة المصطلح بصناعة الفكر

يقابل المصطلحُ المفهومَ كما يقابل اللفظُ المعنى؛ فكما أن اللفظَ دليلُ المعنى كذلك المصطلح دليلُ المفهوم، وكما أن المعنى سابقٌ على اللفظ كذلك المفهوم سابقٌ على المصطلح؛ فما المصطلح في أصل دلالته المعجمية إلا اسمٌ تصالحَ أهل اللغة عليه بعد اختلاف[1]، وما اختلفوا إلا والمدلول عندهم حاضر وإنما ينقصهم الدالّ. فمن حضره المعنى بحث له عن اللفظ، ومن تفتقت في ذهنه الفكرة بحث لها عن العبارة، ومن صنع له فكرُه مفهوما تعيّن عليه أن يصطنع له مصطلحا. فالمصطلح هو ناتجُ الفكرة، وحاصلُ المعرفة، وقرينُ الحركة: حركةِ الحياة، وحركةِ الفكر متفاعلةً مع حركة الحياة؛ ولا حركةَ في صناعة المصطلح

(1) ينظر: ممدوح محمد خسارة، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1429هـ-2008م، ص11.

إلا لدى أمة تمارس الحياة وتصنع الفكر، أو باحثٍ يعلّم أمته الحياة ويأخذ بيدها إلى الحياة عبر مسالك الفكر.

والحياةُ -كما هو معلومٌ- في حركةٍ دائمة وتطور مستمر، يجدّ لها في كل يوم معنى، وتعنّ للناس فيها في كل يوم حاجة، والمعنى داعيةٌ إلى اللفظ، والحاجة داعيةٌ إلى الاختراع، والاختراع داعٍ إلى التسمية، واللغة في كل ذلك وسيلةٌ ورافد، والفكر في كل ذلك هو المعنيُّ بالوصل السليم المستقيم بين لغةٍ لها قانونُ اشتغالها، ونظامُ بنائها، وتسميةٍ هي الطريق إلى تحديد المفاهيم، وتمييز الحدود، وبيان الهويات، وضبط الدلالات، ومن ثم تطوير المعارف وتدقيق العلوم.

وإن للغة قدرةً عجيبةً على إمداد مستعملها بالأدوات التي تمكنه من تسمية الأشياء والأفكار، ومرونةً واسعةً في تطويع اللفظ للمعنى والبنية للفكرة. على أن ذلك لا يتأتى تأتيا سلسا مستقيما إلا لمن له بهذه اللغة صلةُ انتماءٍ ومعايشة وممارسة مستمرة، وله بنظامها وتاريخها وبيئتها صلةُ إحاطةٍ ومعرفة واحتضان. وله، قبل ذلك وبعده، حركةٌ في الفكر تأخذ من اللغة ثم تعطيها، إذ تستعمل مادتَها في توليد المعنى وصناعة الفكرة وإبداع المفاهيم، ثم لا تلبث أن تعقد بين مفرداتها صلةً ما، أفقية أو عمودية، شكليةً أو دلالية، فإذا باللغة تُنتِجُ اللغة، وإذا باللغة الجديدة من جنس اللغة القديمة؛ لأنها تناسلت منها تناسلا طبيعيا أصيلا، من فكرة أصيلة ولغة أصيلة.

إن من يصنع الفكرةَ، وهو مقيمٌ في بيئته اللغوية والمعرفية والثقافية، جديرٌ بأن يصنع المصطلح من صميم هذه اللغة، وأن يخرجه مخرجا موافقا لنظامها، مطابقا لماهية الفكرة التي اخترعها. وليس الحديث هنا عن فرد بل عن حركةٍ في الذهن سواء أتهيأت لفرد أم لجماعة أم لأمة؛ حركةٍ للفكر في عالم الأشياء والأفكار، تتبعها حركة للفكر في عالم اللغة نظاما وتاريخا، يتولد عنهما رصيدٌ مصطلحيٌّ يُغني اللغةَ كما يُغني الفكر.

ومن الأدلة على ارتباط صناعة المصطلح بصناعة الفكر أن الحضارات

الجديدة الفاعلة الحية تأتي دائما بمصطلحات جديدة؛ لا تجد عناء في ذلك، ولا تُعالِج خلاله عِوزا في اللغة ولا التواء، إنما هو التوليد الطبيعي، أو النحت الصناعي الموافق لطبيعة اللغة، بلا إكراه ولا اختلال ولا خروج عن روح اللغة ونظامها؛ وأما الإكراه والاضطراب والاختلال فإنما تجيء حين تجيء الفكرة من خارج البيئة اللغوية والمعرفية، فيجتهد من يتلقفها اجتهادين قد يُخفق في أحدهما أو كليهما: يجتهد في فهم دلالتها الصحيحة الدقيقة لدى من أنتجها، ويجتهد في إيجاد مصطلح في لغته يجمع بين وفائه لدلالتها وقدرته على الإبانة عن هذه الدلالة لدى من يُراد له أن يستوعبها.

لقد جاء الإسلام بمفاهيم جديدة فاستدعى ذلك أن يجيء بمصطلحات جديدة هي من صلب اللغة التي اختارها الله لتبليغ الرسالة. جاء بالبرهان والحجة والعبرة والآية، وجاء بالصلاة والزكاة والصوم والحج، وجاء بالإسلام والإيمان والإحسان والجهاد والشهادة.. وجاء بمصطلحات كثيرة هي من بنات المعجم العربي الأصيل، تحولت عن دلالتها اللغوية الوضعية إلى دلالات اصطلاحية واضحة مكينة، هي، على امتداد التاريخ، من أشهر المصطلحات وأخلدها وأصفاها.

وحين تولى الفكر الإسلامي مهمة الاجتهاد في فهم الدين والدنيا، وفي وضع الأصول للعلوم التي اقتضاها تحولُ الدين من عقيدة في النفوس إلى قاعدة للحضارة، وفي مواجهة العقائد والأفكار الجديدة النابتة في بيئته أو الوافدة عليه، وُلدت مصطلحات أخرى كثيرة ولادة طبيعيا لا عسر فيها، من قبيل الإجماع والقياس والواجب والمندوب والمستحب والمباح، والضرورات والمحظورات والمصالح المرسلة وسد الذرائع، والمحاضرة والمناظرة والمحاورة والحجاج.. وفي كل علم من العلوم وفن من الفنون تهاطلت المصطلحات نابتةً من تربة العربية، آخذةً من البيئة الطبيعية والثقافية خصائصها الشكلية والدلالية. ولم يجد الفكر الإسلامي مشكلةً في الاصطلاح إلا حينما ولّى بعض الفلاسفة المسلمين وجوههم شطر الفلسفة اليونانية؛ هنالك آل الأمر إلى التعامل مع أفكار غير أفكارهم، ومفاهيم غير مفاهيمهم، وبيئة لغوية ومعرفية غير بيئتهم؛ فلما نظر

بعضهم[2] إلى تلك الفلسفة كما لو أنها فلسفة كونية ملزمة للجميع، فأرادوا أن ينقلوا مفاهيمها إلى البيئة العربية الإسلامية، استعصى عليهم النقل، واضطربت عليهم الترجمة، فإذا هم يصدمون العربية بمصطلحات غريبة عنها، نازلةٍ عن مستواها، من قبيل: «الطراغوذيا» و«القوميذيا» و«ديالقطيقي» و«سيلوجسموس» و«فيلاصوفيا» وما إلى ذلك[3].

وما ذاك إلا لأنهم قلّدوا ولم يبدعوا، وكانوا نَقَلةً للفكر لا مفكرين؛ فلم يتسع لهم من فهم فلاسفة اليونان ومنطقهم ما يؤهلهم لإدراك الخصوصية القومية في مقولاتهم، ولم يخطر ببالهم أن العربي المسلم يمكن أن يتفلسف على نحو غير النحو الذي كان عليه تفلسفهم، وأن يجيء بمصطلحاته على قدر مفاهيمه لا على قدر مفاهيمهم، وأن «المأساة» و«الملهاة» اللتين نقلهما بعضهم إلى العربية على أنهما «الهجاء» و«المدح» ليستا من الغرضين الفنين العربيين بسبيل، وإنما هما لون آخر من الفن يخص البيئة اليونانية في ذلك العهد.

إن دقة دلالة المصطلح على مفهومه ضرورة علمية منهجية، إذ المصطلحات عمدةُ لغة التخاطب بين أهل الاختصاص؛ فإذا كانت مصطلحاتهم دقيقةً في دلالتها، واضحةً في عبارتها، محكِمةً لرسومها وحدودها، سهّل ذلك فعلَ التحاور فيما بينهم، ويسّر على المتعلمين إدراك المسائل العلمية التي تحويها كتبهم وخطاباتهم. و«كلما أحسنت الأمة الدقة والرؤية والعمق في تعريفاتها وتحديداتها ورسومها، بدت أكثر تألقًا ونضارة على غيرها من الأمم المعاصرة لها»[4]. ولا يتيسر ذلك، غالبا، إلا لمن ينتج المفهوم بنفسه، أو يحيط به إحاطة كافية إذا ورد عليه من غير بيئته، إذ «بقدر وضوح المفهوم المراد التعبير عنه تكون

---

(2) لاسيما ابن رشد؛ فإن طه عبد الرحمن يراه مجرد مقلد لأرسطو. ينظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 2-القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي، لدار البيضاء، ط2، 2005، ص11. وينظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص141 (هامش).

(3) ينظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1-الفلسفة، والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2008، ص338-339.

(4) جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985، ص14.

القدرة على اختيار المصطلح الذي يعبر عن المفهوم»[5]. وهذا هو صلب ما عنيناه بارتباط صناعة المصطلح بصناعة الفكر.

2. طه عبد الرحمن داعيةُ الإبداع والاجتهاد

لم أرَ في المفكرين العرب المعاصرين أحدا يضارع طه عبد الرحمن في ذم التقليد والتبعية، والحث على الاجتهاد والإبداع والتعلق بالحرية. فإنك لا تقرأ كتابا من كتبه، ولا مقالا من مقالاته، إلا سمعتَ دويَّ ثورته على التقليد من أي جهةٍ كان، ورأيتَ له دعوةً صريحة إلى الاستقلال في الفكر، والتجديد في النظر، والإبداع في التفلسف؛ مستندا في ذلك على فلسفة ثابتة المبادئ قوية الحجة، مفادُها أنّ «الأصل في الفلسفة الاعتراضُ، ولا يُصارُ إلى التسليم إلا بدليل»[6]. وأن «الأصل في الفكر الإبداع، ولا يُصارُ إلى التقليد إلا بدليل»[7]. وأن «الفيلسوف لا يكون إلا حراً طليقاً ولو وضعوا في عنقه الأغلال وعلى فمه الأقفال»[8]. وأن القول الفلسفي ليس «خبرا يُحفظ ويُتواتر كما هو شأن القول المنزّل من السماء»[9]. وأنه «يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق»[10]. وأنه «لا بد أن تحمل فلسفة الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة كما تحمل فلسفة الفرد الواحد خصوصية ظرفه التاريخي والاجتماعي»[11].

ومن شدة نفوره من التقليد وحملته على أصحابه، لم يتردد في رمي أكثرية

---

(5) علي بن إبراهيم النملة، **إشكالية المصطلح في الفكر العربي**، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، ط1، 1431هـ-2010م، ص13.

(6) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص19.

(7) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص309.

(8) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 2-القول الفلسفي**، ص17.

(9) المصدر السابق، ص34.

(10) **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص21.

(11) المصدر السابق، ص53.

الاتجاهات الفكرية والفلسفية العربية، قديمها وحديثها، بأنها آثرت التقليد واستنامت إليه، وأضاعت على الأمة فرصا عديدة لفتح طريق التفلسف أمام العقل العربي الإسلامي، حتى تراه ينفي أن يكون التاريخ الإسلامي قد شهد ميلاد فلسفة إسلامية إلا حديثا، وعلى نطاق ضيق؛ إذ وقف افتتان المسلمين الأوائل بالنموذج الفلسفي اليوناني، وافتتان المعاصرين بالنموذج الفلسفي الغربي، واعتقادهم بهذا النموذج المنقول اعتقاداً شابَهُ التقديس[12]- وقف دون إقبالهم على إبداع فلسفة خاصة بهم، نابعة من صلب هويتهم وثقافتهم.

ومن قوة إيمانه بالتجديد وشدة دعوته إليه، أنه نفى عن الفكر والفلسفة كل صلةٍ بالتقليد، وجعل علاقتهما بالنظر والانتقاد، والبحث والاجتهاد، علاقةَ اقتضاء واستلزام؛ فلا فكرَ إلا حيث يكون النظر والانتقاد لا التسليم والاعتقاد، ولا فلسفة إلا حيث يكون السؤال والاجتهاد، لا التعلم والتقليد. وقد بنى على ذلك مبدأ طريفا ليس في المقولات أدلُّ منه على شدة حثه على الاجتهاد، فقد قال: «كل تأصيل هو اجتهاد، والمجتهد كما تعلمون، قد يصيب ويُخطئ، فليس كل تأصيل صحيحا ولا كل تأصيل فاسدا؛ بيد أن هناك حقيقة دامغة ضل الكثيرون سبيلها أو موّهوا فيها، وهي أن التأصيل على خطأه أفضل من التقليد (أي التحديث في عرفكم) على صوابه، لأن فضله عليه هو فضل الاجتهاد على التقليد؛ فالمؤصل أصاب أو أخطأ، مجتهد، فيكون مشكورا، بل مأجورا؛ أما المقلد (أي الحداثي بحسبكم)، فلا اجتهاد معه، وحتى لو أصاب، فإن صوابه معدود في حكم الخطأ، لأنه صواب بغير عقل مصيب»[13].

ولإصراره على ربط الفكر والفلسفة بالاجتهاد والاستقلال، لم يجد حرجا في أن يصف جملة الفكر العربي المعاصر الذي ينسب إلى نفسه صفة الحداثة، بأنه فكر مقلّد ليس له من مقوّمات الاستقلال والإبداع ما يسمح بتسميته فلسفة، وأن يصف حامليه بأنهم «مُقلّدة» وإن زعموا لأنفسهم ما زعموا من التجديد. يقول

---

(12) ينظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. ص137.

(13) فقه الفلسفة: 2-القول الفلسفي، ص34.

في ذلك: «إن من يجرّد النظر فيما يوضع من مؤلفات فكرية وما يُنجز من أبحاث فلسفية في البلاد العربية في الوقت الراهن، يجد أن هذا الإنتاج يدور كله على نفس الاستشكالات والاستدلالات ونفس المسلّمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، أي أنه لا يعدو أن يكون تقليدا لمحتويات هذا الفضاء»(14).

ولم يكتفِ طه عبد الرحمن بذم التقليد الذي وقع فيه الفكر العربي المعاصر، فأعجزه عن فتح أسئلة جديدة، واختراع مفاهيمَ أصيلة؛ بل رسم الخطط لإرشاد العربي والمسلم إلى طريق التفلسف، وأماط عنه العوائق التي تقف له في هذا الطريق لتُبقيه في طور التقليد(15)، وقدّم بنفسه نماذج وافية للدلالة على إمكان إبداع فلسفة خاصة مختلفة تختص بمفاهيمها وأسئلتها واستشكالاتها، وتنفتح على فلسفات الأمم الأخرى ولكن انفتاح انتقاد لا اعتقاد، وتفاعل لا اندماج؛ فقد ورد في إحدى خططه لقيام فضاء فلسفي عربي: «لِتعترضْ على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتى تثبُتَ لك بالدليل صحتُه وفائدته لمجالك التداولي»(16). وهذه الخطة، التي سماها «خطة المقاومة» يراها شرطا في النهوض بالغرض من الفلسفة، ودليلا على ممارسة التفلسف، وعلامة مائزةً من له بالفلسفة صلةٌ قوية عمن ليس له هذه الصلة؛ ذلك «أن دخول المتفلسف العربي في نقد ما يحظر نقده على المندمجين في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم - أو في الشك في ما يعتقدونه ولا يشكون فيه- خير دليل على سحب القوة من يد هؤلاء المندمجين؛ فمن المعروف أن الانتقاد في الفلسفة دليل قوة والاعتقاد فيها دليل ضعف، والإنسان العربي هنا منتقد في حين أن الإنسان المندمج معتقد»(17).

---

(14) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص66.

(15) ينظر: عبد الملك بومنجل، «من فلسفة الإبداع إلى إبداع الفلسفة-قراءة في الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن»، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع69، صيف2012، ص64-65.

(16) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص71.

(17) المصدر السابق، ص71.

وإن شطرا كبيرا من أزمة المصطلح التي يعيشها العالم العربي مردُّه إلى غياب هذه الخطة: خطة المقاومة؛ فإن العربي في عصرنا الراهن قد سلّم للغربي بأنه هو صانعُ المعرفة ومركزُها، ومنتِجُ الحقيقة ومرجعُها، وواضعُ الطريقة ومعلّمها؛ ومن ثمَّ فهو صاحبُ المفاهيم يشكّلها كيف شاء، وخالقُ الأفكار والأشياء فهو يهبُها الأسماء التي يشاء؛ وما على العربي سوى الاجتهاد في الأخذ، والانكباب على التحصيل، وعلى الاستيعاب والنقل، حيث تتحمل اللغة عبئا لم يُخلَق في طبيعتها الإسراع إلى حمله؛ إذ هي، كما سبق الذكر، ناقلة الأفكار التي نضجت في ضمائر أصحابها، وحاملةُ المفاهيم التي نشأت نشوءا طبيعيا في بيئتها، أو نُقلتْ نقلا تأصيليا واعيا إلى تربتها.

لقد استنجد العربي بلغته يطالبُها إسعافَه بما كُتِبَ لها من الغنى، ووُهبَ لها من المرونة، لمواكبة سيل المفاهيم التي تُنتجها أمم تصنع الفكر والعلم والتقنية، ومقابلة ركام المصطلحات التي حملت تلك المفاهيم والمعارف والأدوات؛ ولكنها بدت عاجزة عن الاستجابة لا لعجز أصيل فيها، ولكن لعجز المستنجدين بها عن الوفاء بشروط الحياة تسري على اللغة كما تسري على الفكر والمعرفة وبناء الحضارة: الحركةُ لوقاية الطاقة من الضمور، والاجتهادُ لوقاية الفكر من الجمود، والأصالةُ لوقاية الكيان من الذوبان؛ فإن من يصنع المفهوم يسهل عليه أن يصنع له المصطلح، ومن يُنتج الأداة يسهل عليه تسميتها، ومن يُمد اللغة بأفكاره تمده اللغة بألفاظها؛ إذ تنشأ بينه وبينها علاقة تواصل وتفاعل تبوح له خلالها بأسرارها، وتُتيح له أن يتصرف فيها بمقتضى ما يعلم من قوانينها؛ ولذا رأينا طه عبد الرحمن لا يتخبط في المصطلح تخبط غيره، إذ جلُّ مصطلحاته حاصلُ تفكيره.

3. المصطلح الطاهوي حصيلةٌ لإبداع فكري

من يقرأ جملةَ ما أنجزه طه عبد الرحمن من البحوث يلحظ ظاهرةً لا تخطئها العين، ويسجل امتيازاً لا يجد له في الفكر العربي المعاصر نظيراً؛ فأما الظاهرة فهي الحضور اللافت لحجم المراجع الأجنبية المسرودة ضمن قائمة

المراجع، مع الغياب اللافت لنصوصها داخل متون هذه البحوث؛ وأما الامتياز فهو حظ هذه البحوث من الأصالة ونصيبها من الإبداع ودخولها ضمن مشروع واضح الأهداف متكامل الأدوات، لا يهدف إلى تمثل الوافد بقدر ما يهدف إلى مساءلته، ولا يتوخى استيراد الفلسفة بل يتحرى إبداعها، ولا يتخذ الآخرَ مرجعية للمعرفة بل يتخذ السؤال المسئولَ، والقول المأصولَ، والنظرَ الذي يتحرى الدليلَ، هي الوسائلَ إلى معرفةٍ لها خصوصيتها المرجعية، وفلسفةٍ لها بصمتُها الفردية وملامحها القومية وصبغتها الإسلامية.

أما الظاهرة فهي دليلٌ على أن طه يقرأ الآخرَ مستكشفا مُسائلا لا متعلما ناقلا، وأنه هو من يقود بحوثَه إلى حيث يرسم أهدافَه وليست المراجع الأجنبية هي من يوجّهه، لا في السؤال ولا في الجواب، لا في استشكال المفاهيم ولا في طرائق الاستدلال. إنه يفكّر بنفسه ولا يقبل وصايةَ غيره عليه، ويؤمن بحقه في الإبداع وقدرته عليه ولا يرى ذلك فضيلةً استأثر بها الغربي دونه. ويكفي أن يؤمن الإنسان بأنه قادرٌ ليقدر، وبأنه مختلف ليختلف، وبأنه حرٌّ ليفعل، وبأنه موجود ليفكّر.

وأما الامتياز فإنه بارزٌ لا غبارَ عليه. يكفي أن تتابع لترى، وأن تقارن لتتأكد. إن طه عبد الرحمن لا يجعل من بحوثه معرضا لأفكار غيره، وحاويةً لفلسفات سواه، وعبّارةً لنقل المستورد من شمال البحر إلى جنوبه، أو من غرب المحيط إلى شرقه؛ ولكنه ينجز البحوث لأنه يبحث، وينشر الأفكار لأنه يفكر، ويؤلف الكتب لأنه يريد أن يطلع العالمَ على نتائج بحثه وبنات أفكاره.

وما يُهمنا من هذا الأمر هو علاقته بصناعة المصطلح. إن مصطلحات طه عبد الرحمن هي وليدةُ بحثه وحصيلة تفكيره؛ لذلك لم نرَه تعثّر فيها كما تعثر سواه، بل رأيناه يُبدعها في يسر، ويصطنعها بغير تكلف، ويعقد بينها علاقاتٍ عموديةً وأفقيةً ذاتَ أصالةٍ وجمال؛ ورأيناها تتناسل في بحوثه وتتكاثر، وتتفاعل فيما بينها وتتآصر، وتتباهى بأصالتها وتتفاخر، كما تتباهى بما حظيت به من رشاقة هيئة وفيض بيان.

نبدأ من كتابه «العمل الديني وتجديد العقل» (1989) فنجد اجتهادا فكريا

لترشيد اليقظة الدينية، وتحليلا فلسفيا لأوضاعها وآفاتها، ونعثر خلال ذلك على تصور جديد للعقل والعقلانية لم يقل به فكرٌ عربي ولا فلسفة غربية، ونكسب بسبب ثلاثة مصطلحات جديدة على الفكر الإسلامي وعلى الفلسفة عامة، هي: العقل المجرَّد، والعقل المسدَّد، والعقل المؤيَّد. كم نعثر على وصف فلسفي للآفات الخلقية للعقل المسدد، فنكسب ثلاثة مصطلحات صوفية فلسفية، هي: التكلف والتزلف والتصرف، تضطلع بمهمة التمييز بين ألوان الرياء التي تعرض لأعمال العباد. ونعثر على مصطلحات أخرى كالملامسة والملابسة، والتسلّف والتنمذج. ووهي مصطلحات أوحى بها الفكر، وصاغها العقلُ الذي يسأل السؤال المسئول، ويشتغل بفلسفة عملية، ويتحرك في بيئته اللغوية والمعرفية والثقافية.

وننتقل إلى «تجديد المنهج في تقويم التراث» (1994)، فنجد عملا فكريا نقديا يقوّض الخطاب الفكري العربي المعاصر في تقويمه للتراث، ويبني منهجا جديدا في التقويم قائما على مفهومين جديدين هما: مجال التداول، والتقريب التداولي، فنكسب من اجتهاده هذا مصطلحين نفيسين هما «التداول» و«التقريب»، ونحصل خلال ذلك على مصطلحات أخرى جديدة من قبيل «الفكرانية».

ونرتقي بعد ذلك من مساءلة الفكر العربي المعاصر إلى مساءلة الفلسفة الأم التي يثق بها ويرجع إليها، إذ نجد كتابه الفذ «فقه الفلسفة» بجزئيه (1996، 1999)، فنُلفي إبداعا فلسفيا غير مسبوق، وتأسيسا لعلم غير مطروق، واختراعا لمفهوم لم يخطر لأحد على بال بتلك الخصوصية المعرفية، وتوليدا لمصطلح لا سابق له في العربية وإن كانت نواتُه من صميم ما حوت العربية. فأما العلمُ فهو العلمُ يرتفع فوق الفلسفة ليُسائلها ويعلم عنها ما لا تعلمه هي عن نفسها. وأما المصطلحُ فهو «فقهُ الفلسفة»، حيث لم يكن يستعمَل مصطلح «الفقه» إلا للدين ثم اللغة، فاستثمر طه ما وجده فيه من ثراء دلالة ودقة إشارة، وقَرَنه بالفلسفة لينصِّب به العلمَ الجديدَ رقيبا عليها!

ونلتقي، بين جزئي «فقه الفلسفة» بـ«اللسان والميزان» (1998)، فنعثر على مصطلح مدهش له في العربية أصل مكين، ولكنه لم يُستعمل بتلك الصيغة إلا في ذلك الكتاب وذلك الحين: «التكوثُرُ» منسوبا إلى العقل، إشارةً إلى أن العقلَ

ليس واحدا بل كثير، وأن المعرفة تتكاثر كما يتكاثر العقل، لأسباب تتعلق بطبيعة العقل ذاته إذ هو فعلٌ لا ذات، وتتعلق بوسائل تحصيل المعرفة ذاتها إذ هي متعددة لا واحدة.

ونتجاوز «سؤال الأخلاق» (2000)، إذ هو استثمارٌ وتوسيع لـ«العمل الديني وتجديد العقل»، فنجد الفيلسوف قد فتح له «فقهُ الفلسفة» بابَ الفلسفة على مصراعيه، فانطلق في «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» (2002) يحث العرب على الإيمان بحقهم في التفلسف على مقتضى خصوصيتهم القومية، وفي «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري» (2005) يحث المسلمين على الأخذ بحقهم في التفكير على مقتضى خصوصيتهم الدينية؛ فيجيء في كلا الكتابين بالفلسفة المبدعة والمصطلحات الجديدة. أما القومية فبالاستناد إلى مصطلح «القوم» ذاته، إذ شقق عنه مصطلحاتٍ عريقةً لغويا ولكنها جديدةٌ اصطلاحيا، وسلكها في عِقد ينتظمها فلسفيا، ويستثمرها لإقامة خطط بيانية لقيام فضاء فلسفي عربي، حيث يكون «القيام» و«القوام» والقَومة» خواصَّ لهذا الفضاء، وتكون «المقاومة» و«التقويم» و«الإقامة» خططا لتلك الفلسفة القومية.

وأما الدينية فبالاستناد إلى مصطلحات القرآن الكريم -وهو المصدر الأول للمعرفة عند المسلمين-، حيث فلسف مسألة النظر فوجدها عند المسلمين متميزة عنها عند غيرهم بالقيمة، فقسم النظر قسمين: نظرا مُلكيا (ماديا) ونظرا ملَكوتيا (قيميا) هو قرين خصوصية الأمة الإيمانية. كما فلسف مسألة العمل موضوعا لعلاقةٍ بين الأفراد المختلفين أو بين المجتمعات المختلفة، فوجد أن الأمة الإسلامية مخصوصةٌ بأن عملَها يحكمه مبدأ الارتقاء بالإنسان بالتحلي بقيم الخير، فسمّى العملَ الذي تنتظم فيه «عملا تعارفيا»، وسمّى سوى ذلك، وهو «الانتظام في أعمال جماعية، خيرا كانت أو شرا» 20 «عملا تعاونيا»، فجاء بمصطلحين فلسفيين جديدين أصيلين لهما قابلية التداول في ثقافة الأمة.

وننتقل إلى «روح الحداثة» (2006)، فنجد الفكرةَ طريفةً والمصطلحَ جديدا وإن قدمت مادتُه. نجد التميز في النظر إلى الحداثة التي كلِف الفكر العربي المعاصر بتمجيدها وتقليدها، وعجز عن تحليلها وترشيدها. نجد التميز واضحا

والإبداع ساطعا حين ينفتق في ذهن طه عبد الرحمن فكرةُ إمكان تأسيس حداثة إسلامية تنأى بنفسها عن آفات الحداثة الغربية، فيهديه تفكيره إلى تتبع جذور الحداثة قبل أن تثمرَ شجرتُها ثمارَها البائسة في واقع الحياة البشرية، فيجد أن مبادئها هي «الرشد» و«النقد» و«الشمول»، ولكن الغرب طبّق هذه المبادئ بصورة أملتها أوضاعُه التاريخية وخصوصياته المعرفية، فجاءت صورتُها خليطا من الخير والشر؛ فيتصور طه أن مبادئ الحداثة لا تتضمن في ذاتها الآفات التي شوّهت الحداثة الغربية، وأن هذه الحداثة الغربية هي صورة من صور الحداثة وليست هي الحداثة الجوهر؛ فينفتح لفكره أن يسمي هذا الجوهر «روح الحداثة» وأن يسمي التطبيقات المختلفة لهذه الروح «واقع الحداثة»، ليصير بالإمكان تأسيس حداثة إسلامية تأخذ بروح الحداثة ولا تقلد واقع الحداثة الغربية، ويجيء إلى معجم المصطلحات الفلسفية العربية مصطلحٌ جديدٌ أصيلٌ مكينٌ هو ناتِج تفكير طه وإبداعه وحرصه على أخذ حقه في الاختلاف وفي ممارسة التفلسف.

ونلتقي مع الروح ثانيةً في «روح الدين» (2012)، فنجد المصطلح مطروقا[18]، ولكن طه ارتقى به من الدلالة اللغوية الدينية إلى الدلالة الاصطلاحية الفلسفية؛ كما نجد فيضا من المصطلحات الجديدة مثل «الائتمانية» مقابلا لـ«العَلمانية»، و«التدسية» مقابلا لـ«التزكية»، ومثل «الديانية» و«التعدية» و«التديين» و«التغييب» و«التشهيد» و«التبصير» و«التسحير» و«الآمرية» و«الشاهدية» و«القائمية» و«الإزعاج» و«الإطغاء» و«الفقهوت»؛ ولكل منها دلالة اصطلاحية فلسفية.

ونختم بـ«بؤس الدهرانية» (2014)، فنجد طه يشتق من «الدهر» مصطلحا جديدا غيرَ «الدهرية» هو «الدهرانية» قاصدا به «فصل الأخلاق عن الدين»[19]. ونجد في الكتاب مصطلحات أخرى جديدة مثل «الدنيانية» و«الآياتية» و«الإيداعية» و«العلموية». وهذه جميعها وليدةُ اجتهادٍ فكري وإبداع فلسفي عكف طه على

(18) لعفيف عبد الفتاح طبارة كتاب عنوانه روح الدين الإسلامي.
(19) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية؛ النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص12.

الاضطلاع بهمّه، وظل حريصا على متابعته بعمق بصيرة وعلوّ همة. وهي، كما ترى، مصطلحاتٌ أصيلة لا يشوبها تغريبٌ ولا تعقيدٌ ولا هجنة. وننظر الآن في المنهج الذي سلكه في اختراع هذه المصطلحات وغيرها.

4. كوثرة المصطلح في تجربة طه عبد الرحمن: توليد وتنضيد

كان من أثر استقلال طه عبد الرحمن بفكره عن منظومة الفكر الوافد، وارتباطه بمجاله التداولي لغةً ومعرفةً ودينا، وممارسته الحرة للاجتهاد الفكري المجيب عن أسئلة الأمة من جهة، وأسئلة العصر من جهة ثانية، أنْ انفتح له من أبواب التوليد الاصطلاحي ما لم ينفتح لسواه من المفكرين العرب المعاصرين، وأنْ انصاع له المصطلح الفلسفي بلا استكراه، واحتفظت العربية في مصطلحاته بمزاياها التي تفخر بها على جميع اللغات.

لم نجد في مصطلحاته التي نتجت عن اجتهاد فكري دخيلا، ولا غريبا، ولا كزا ثقيلا، ولا لفظا تأباه أصول العربية وروحها ومنهاجها؛ بل وجدنا، علاوة على أصالة المصطلح، وجاهةً في الاختيار، ودقةً في الدلالة، وجمالا في الهيئة، وحظا وافرا من الفصاحة، وتآلفا وتناغما بين المصطلح وقرينه، سواء أكان الاقتران أفقيا (تشاكليا) أم عموديا (تقابليا)؛ وهذا ما حملنا على اختصار وصف تجربة الفيلسوف في كوثرة المصطلح بكلمتَيْ «توليد» و«تنضيد».

1.4. توليد المصطلح

ويُقصَد بالتوليد «تحصيل كلمة من كلمة أخرى أسبق منها وضْعاً»[20]. وله وسيلتان يتفرع كل منهما إلى أنواع، وهما: الاشتقاق، والمجاز. وربما توسع بعض علماء المصطلح فعدوا النحت والتعريب وسيلتين أخريين من وسائل التوليد[21]؛ ولكنا نختار ما ذهب إليه ممدوح خسارة من عدّ النحت ضربا من

---

(20) محمد ممدوح خسارة، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، دار الفكر، دمشق، 2008، ص68.

(21) المرجع السابق، ص73.

الاشتقاق هو «الاشتقاق الكبّار»، وإخراج التعريب من دائرة التوليد بسبب افتقار اللفظ المعرب إلى الأصالة خلافا للمولّد، «لأن التوليد يعني أن الكلمة المولَّدةَ قد نَسَلت من كلمة عربية أسبقَ منها في الوضع، وهذا هو مفهوم الوَلَد والولادة»[22].

إن التوليد بفرعيه: الاشتقاق والمجاز، هو طريق العربية الأصيل إلى صناعة المصطلح وإنماء اللغة؛ فهو «يوفر للعربية 95.5 بالمئة من حاجتها المصطلحية واللغوية»[23]. وقد رأينا طه عبد الرحمن، لاسيما في الأصيل المبتكر من مقولاته وأطروحاته، لا يعدو هاتين الوسيلتين، ما يعني أنه حريص على اختيار الأصالة منهجا في التفكير والاصطلاح، وأن هذه الأصالةَ ذاتَها كان أقوى عوامل اقتداره على توليد المصطلح وتنضيده.

1.1.4. الاشتقاق

سلك طه عبد الرحمن مسلك العربية الأكبر في بناء معجمها، وتنمية ثروتها، وهو الاشتقاق، في أكثر ما ولّد من مصطلحات فلسفية.

لقد بدا الرجل، وهو يمارس التفكير ممارسةً طبيعية كما ينبغي أن تكون، مستقلة عن ضغوط التقليد وإكراهات المسايرة كما هو شائع في الفكر العربي المعاصر- بدا جزءا طبيعيا من العربية، وامتدادا طبيعيا في مسيرتها الحضارية، يجول في أفنيتها وبين أبنيتها كما يجول الولد بين أهله، ويأخذ منها ويتصرف فيها كما يتصرف المالك في ملكه. وهو في كل ذلك يعاملها بما هي أهل له من الوفاء والرعاية والنبل؛ لا يُدخل عليها غريبا، ولا يُفسد لها مزاجا، ولا يخدش لها شعورا؛ بل يأخذ منها ليعطيها، ويراعي مقامها فيُكرمها، ويحرص على فخامتها وأناقتها فلا يختار لها إلا كل جميلٍ أصيل.

إن منهجه في الاشتقاق هو يأخذ الكلمة لها أصلٌ عريق في العربية وفصاحةٌ

---

(22) علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، ص73.
(23) المرجع السابق، ص76.

وشيوع، فيُعمِل في صيغتها الصرفية عملَ اللغة المعروفَ المألوف من بناءٍ على المصدرية أو الفاعلية أو المفعولية أو الوصفية أو النسبية أو الصناعية، ويسلك ما ينتج من هذا التصرف في موضعه المناسب للمقام الدلالي الفلسفي الذي أحوجَ المفهومُ إلى ابتكاره؛ فتراه قد أخذ مكانه الطبيعي لا ينبو عنه، ولا يقصّر في الوفاء بحقه. وهذه جملة من الأمثلة على ذلك:

- **المُلكي والملَكوتي**[24]: اشتُقَّ الأول من الجذر «ملك»، بإضافة يا النسبة، للدلالة على نظرٍ يختصُّ بما يُملَك، إذ يقع تحت إدراك الحس (عالم الظواهر). ولمّا كان هذا العالم يسمى في الاصطلاح القرآني «عالم المُلك»، آثر طه أن يستثمر فيه هذه الأصالة اللغوية والدينية، فيصطنع منه مصطلحا معبرا عن المفهوم الذي ابتكره ابتكارا، وهو التمييز بين نظرين: نظرٍ يقتصر على «الظاهرة»، ولا يتعدى ذلك إلى «الآية»، ونظر يتجاوز الظاهرة إلى الآية، وعالَمَ الملك إلى عالم الملكوت (عالم الغيب). فاصطنع «الملكي» للنظر الأول، و«الملكوتي» (نسبةً إلى الملكوت) للنظر الثاني؛ فجاء صنيعه موفقا غاية التوفيق.

- **التعاوني والتعارفي**[25]: اشتقا من الصيغة المعبرة عن الاشتراك في الفعل لكل من «تعاون» و«تعارف»، بإضافة يا النسبة، للدلالة على مفهوم جديد ابتكره طه، هو التمييز بين نوعين من «الانتظام في أعمال جماعية» يشمل الأول الخير والشر، ويختص الثاني بخاصية «العمل بقيَم الخير». وقد سمى القرآن هذه الخاصية «الإتيان بالمعروف»، وورد في بعض آياته أن اختلاف الناس غايته «التعارف»؛ فاستثمر طه هذه الأصالة اللغوية والدينية للتعارف، وهذا الإيحاء الدقيق باختصاص الأمة الإسلامية بإتيان المعروف، فسمى العمل الأول «العمل التعاوني»، وسمى الثاني «العمل التعارفي»؛ فكان ذلك اختياراً موفقاً ودقيقاً.

- **التحصيلية، التوصيلية، التأصيلية**[26] هي مصطلحات لثلاثة أنواع من الترجمات عدل بها طه عن التقسيم الثنائي المتداول (الحرفية/الحرة، الصورية/

(24) ينظر: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص18-19.

(25) المصدر السابق، ص20-21.

(26) فقه الفلسفة: 1-الفلسفة والترجمة، ص300.

الدلالية،...) إلى تقسيم ثلاثي لا يُنظَر فيه «طُرُق التبليغ» بل «طُرُق التفلسف»، إذ يُراعى فيه «وجوه اعتبار أوصافها التجديدية المميزة لها والموفِّقة بينها وبين الأوصاف الأصلية للترجمة»[27]. وقد وجد طه بغيتَه قريبةَ المتناول، وافرةَ الأصالة والفصاحة، بالغةَ القدرة على الدلالة؛ إذ كفاه من الجهد أن يُشغِّل ملَكة الذوق وذاكرة اللغة ومنطق الدلالة، ليستحضر ذهنُه ثلاثة أفعال عربية في صيغتها المصدرية (التحصيل، التوصيل، التأصيل)، فيجد دلالاتها اللغوية وافية المطابقة للمفاهيم الثلاثة التي ابتكرها خلال نظره في واقع الترجمة العربية، وتطلعه لممارسة ترجمية فلسفية إبداعية لا تعلّمية اتباعية، فيعمد إلى أن يشتق من كل واحد منها مصطلحا جديدا، لا أعرف أن أحدا من العرب القدامى أو المحدثين استعمله استعمالا اصطلاحيا في أي علم من العلوم. وقد وفقَ الرجل في ذلك توفيقا ظاهرا، بل باهرا؛ إذ التحصيل هو حقا صفة الترجمة التي لا يطمح صاحبُها إلى أكثر من أن «يتخذ من النص الفلسفي الأصلي موقف من يريد أن يتعلم منه، وأن يُحصِّل ما فيه»[28]. والتوصيل هو فعلا صفة الترجمة التي لا يطمح صاحبها إلى أكثر من أن يتخذ من النص الفلسفي «موقفَ من يريد أن يطلع على ما تضمّنه من معرفة ويُخبر الغير بمضمونه المعرفي، كما تحدَّدَ وتقوَّمَ عنده، مثله في ذلك مثل «الراوي» الذي يوصل الخبر إلى الغير توصيلا يظهر منه جوانب ويضمر فيه أخرى، عن قصد أو غير قصد»[29]. والتأصيل هو حقا عمل المترجم الذي لا يقف النص الفلسفي المنقول موقف المتعلم ولا المعلّم (الملقِّن غيرَه ما تعلّمه من النص الأصلي)، بل يقف «موقف من يريد أن يأتي بمثل ذلك النص، إفادة وتأثيرا، مثله في ذلك مثل «المؤلف» الذي يضع وضعا نصه، غير مسبوق في شكله ولا مضمونه»[30] فهو بمنزلة «من يؤصل الفلسفة تأصيلا لا منزلة من ينقلها نقلا»[31].

---

(27) فقه الفلسفة: 1-الفلسفة والترجمة، ص300.

(28) المصدر السابق، ص305.

(29) المصدر السابق، ص336.

(30) المصدر السابق، ص361.

(31) المصدر السابق، ص361.

- التديين، التغييب، التشهيد: بعيدا عن الجدل الذي حصل بين فقهاء اللغة حول أسبقية الفعل على الاسم أو أسبقية الاسم على الفعل، فإنا نرى أن طه عبد الرحمن قد انطلق في اشتقاق هذه المصطلحات الثلاثة وأخرى غيرها من الاسم؛ إذ نظر في أصولها الاسمية وهي: الدين، والغيب، والشهادة، فاشتق منها -خلافاً للشائع- مصادرَ هي مصطلحاتٌ على مفاهيمَ فلسفية ابتكرها الرجل وهو يفلسف «روح الدين».

لقد نظر طه عبد الرحمن في إشكالية الفرق بين الدين والسياسة، فرأى أن كليهما «عبارة عن علاقة وجودية بين عالمين متقابلين، وأن هذه العلاقة الوجودية تتخذ في الواحد منهما عكس الاتجاه الذي تتخذه في الآخر، فتكون في الدين عبارة عن تنـزيل يجعل العالم الغيبي مشاهَدا في العالم المرئي أو قل عبارة عن 'تشهيد'؛ وتكون في السياسة عبارة عن تنـزيه يجعل العالم المرئي متواريا في العالم الغيبي، أو قل عبارة عن 'تغييب'»[32].

فلما كان الأمر كذلك، لم يجد بدا من استحضار المصطلحين القرآنيين: «عالم الغيب» و«عالم الشهادة»، واستثمار ما فيهما من القدرة الدلالية على المفهوم الذي اهتدى إليه وقصد إبرازه، فاشتق من «الغيب» التغييب وجعله مصطلحا على ما يقوم به الفاعل السياسي من «إضفاء الهيبة والجلالة على شخصه، وإضفاء التنزه والقداسة على عمله، رافعا الواقع المرئي إلى رتبة المثال الغيبي»[33]؛ واشتق من «الشهادة» التشهيد وجعله مصطلحا على ما يقوم به الفاعل الديني من «الاشتغال بأسباب العالم المرئي، مجتهدا بقوله وفعله، في دفع المفاسد والآفات وتحويل الضمائر والقلوب وإصلاح التعامل والسلوك، منزّلا المثال الغيبي على الواقع المرئي»[34].

وينبغي أن نلاحظ أن «التغييب» هنا لا يحمل الدلالة اللغوية الوضعية

---

(32) طه عبد الرحمن، روح الدين؛ من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012، ص46-47.
(33) المصدر السابق، ص44-45.
(34) المصدر السابق، ص46.

المشتقة من الفعل «غابَ، غيَّبَ»، وإنما هو يحمل دلالة اصطلاحية فلسفية خاصة، اخترعها طه اختراعا، هي دلالة إضفاء الغيبي على المرئي، أو إنزال المرئي منزلة الغيبي، من حيث الفخامة والقداسة وادعاء «السيادة على الطبيعة»، و«كشف أسرار الحياة»، و«امتلاك أسباب القوة التي لا حد لها»، و«تحقيق التقدم المفضي إلى سعادة الإنسان»، و«إقامة أعدل نظام سياسي في العالم»، و«التحكم في مصير الإنسانية»، و«ضبط مسار التاريخ ومآله»[35]. وهي حقا رفعٌ للعالم المرئي عن منزلته إلى منزلة المثال الغيبي، لذلك حق لطه عبد الرحمن أن يصطنع للدلالة عليه هذا المصطلح النابع من البيئة العربية لغةً ودينا. وكذلك الشأن في «التشهيد»؛ أما «التديين» فهو مشتق من «الدين»، ويقصد به «دمج السياسة في الدين»[36]. وقد سلك طه المسلك نفسه مع مصطلحات ولّدها ترجمةً لمصطلحات أجنبية، من قبيل «التسحير» و هو «إضفاء الصبغة السحرية على الأشياء المرئية، والتوسل بها في تفسيرها»[37]. و«التبصير»، وهو ضد التسحير، أي «نزع الصبغة السحرية عن الأشياء المرئية، وترك التوسل بها في تفسيرها»[38].

- **الدنيانية، الدهرانية، الائتمانية:** وسلك المسلك نفسه في اشتقاق «الدنيانية» من «الدنيا» و«الدهرانية» من «الدهر»، و«الائتمانية» من «الائتمان» أو «الأمانة». ولا نعرف أحدا استعمل هذه المصطلحات، بل اخترعها طه اختراعا، وسبكها بذاته سبكا؛ ولكنه سلك في سبكها مسلك القياس على غيرها مما يُضاف إلى حروفه الأصلية لاحقةً مساعدة على الاتصال بياء النسبة، كما هو الشأن في «النفساني» و«الجسماني» و«النوراني».. وهذا مسلكٌ، وإن قلت نماذجه، عربي أصيل. وقد استطاع به طه أن يشتق من «الدنيا» مصطلحا جديدا مختلفا عن «الدنيوية» صيغةً ومفهوما؛ إذ «الدنيوية» هي صفةٌ لما يتصل بالدنيا، وأما «الدنيانية» فهي مصطلح فلسفي أطلقه على فصل الحداثة الغربية الحياةَ عن

---

(35) روح الدين؛ من ضبق العَلمانية إلى سعة الائتمانية، ص45.

(36) المصدر السابق، ص510.

(37) المصدر السابق، ص511. وينظر ص185 من المصدر نفسه.

(38) المصدر السابق، ص509.

الدين[39]. وقد اصطنعه ليجعله وصفا جامعا لنوعين من الفصل الحداثي بين الحياة والدين، أولهما يختص بفصل السياسة، وقد اختار له المصطلح المشهور «العَلمانية» (بفتح العين)، والثاني يختص بفصل العلم، وقد رأى أن يطلق عليه المصطلح المعروف أيضاً «العِلمانية» ولكن بكسر العين.

كما استطاع أن يشتق من «الدهر» مصطلحا جديدا مختلفا عن «الدهرية» صيغة ومفهوما؛ إذ «الدهرية» -كما في كتاب جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين»- هي «المادية»، و«الدهري» هو «المادي»؛ أما «الدهرانية» فهي عند طه أوسع من الدهرية، إذ يقصد بها «فصل الأخلاق عن الدين»؛ سواء ادعى القائل بهذا الفصل النسبة إلى الاتجاه المادي أو الاتجاه الروحي»[40].

أما «الائتمانية» فهي مصطلح مشتق من «الائتمان» لغةً، ومقتبسٌ من «الأمانة» التي عرضها الله ﴿عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾. فقد عاد طه عبد الرحمن إلى منظومة المعرفة التي تدين بها بيئته الثقافية، وهي الإسلام كما يعبِّر عنه «القرآن الكريم»، فاستفاد منها أن الإنسان في حقيقة الأمر ليس سيدا على الأرض بل مُؤتمنا عليها اختيارا منه لا قهرا من الله؛ فوجب عليه أن يفي لهذا الاختيار، فـ«يُرجع العمل التعبدي والعمل التدبيري في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي»[41].

وبذلك يحصل الوصل بين الحياة والدين حصولا مبدئيا منطقيا موافقا لناموس الحياة، خلافا لما تزعمه النزعة الدنيانية.

-**الآمِرية، الشاهِدية**: قياسا على «الحاكمية» -وهو مصطلح ديني سياسي كُتب له الشيوع في الفكر الإسلامي المعاصر- اصطنع طه عبد الرحمن مصطلحات جديدة لتعبر عن مفاهيمَ استحدثها تتصل بروح الدين عموما، وبعلاقة الحياة بالدين تحديدا؛ فقد رأى أن الإنسان إذ يُسلِّم بأن «الخالقية لله وحده»،

---

(39) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية؛ النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص11.

(40) المصدر السابق، ص12 (هامش).

(41) روح الدين، ص449.

ويسلّم بأن «الرازقية لله وحده»، وجب أن يسلّم بالأمر الذي يسبق الخلق والرزق؛ إذ «لا خلقَ إلا بأمر يقضيه الخلّاق، ولا رزقَ إلا بأمر يقضيه الرزاق، بحيث يتقدم الأمر على الرزق كما يتقدم على الخلق»[42].

وبناء عليه، اشتق طه من الأمر اسم الفاعل الذي هو «الآمِر»، واشتق من الآمر مصطلحا جديدا يدل على فكرة قيام الحياة جميعها على أمر الله أصلا سابقا على الخلق والرزق، ومستمرا ما استمرت الحياة، وهو «الآمرية».

وكذلك فعل مع مفهوم الحال المثالية التي ينبغي أن يكون عليها الإنسان المؤمن بالآمرية، وهي حال «الشهادة»؛ وهي رتبة فوق رتبة العمل بأمر الله -التي يسميها طه بالتحكيمية-، إذ تتضمن معنى المشاهدة والإقرار بالأمر وشهود الحقائق الغيبية؛ فأطلق على هذه الحال مصطلح «الشاهدية»[43].

- **الفَقَهوت**: أما «الفقهوت» فهو مصطلحٌ طريف حقا، يتسم بجمال الهيئة وأصالة الصيغة ومتانة العلاقة بالمفهوم الذي وُضع لأجله. وقد اشتقه طه من الفقه، وقاسه على صيغة صرفية عريقة في العربية، وإن قلت نماذجها، وهي «الفَعَلوت»؛ التي ورد منها في القرآن «الملكوت»، وورد منها في العربية «الجَبَروت» و«الرَهَبُوت» و«الكَهَنُوت». ويبدو أن طه عبد الرحمن قد استثمر ما في الكلمة الأخيرة من الدلالة على الهيئة (المؤسسة) التي تستأثر بالولاية على الناس باسم الدين لتدبر شؤونهم الدينية والدنيوية، ليشتق من المصطلح الإسلامي العريق الشائع «الفقه» هذا المصطلح الجميل الذي يعني: «الهيئة التي تختص في الفقه الصناعي، وتدّعي الأحقية بتولي الحكم والولاية على الناس، تدبيرا لشؤونهم المرئية والغيبية»[44]. وقد اصطنع طه هذا المصطلح بمناسبة الحديث عن نظرية «ولاية الفقيه» مبطلا دعوى ولاية الفقيه الصناعي التي جاء بها الشيعة، مثبتا صحة القول بولاية فقيه مختلفة لا ترى قصر الولاية على فئة معينة، وهي ولاية الفقيه الحي[45].

(42) روح الدين، ص368.

(43) ينظر المصدر السابق، ص382.

(44) المصدر السابق، ص513.

(45) ينظر: المصدر السابق، ص430، 435.

2.1.4. المجاز

«كل لفظ نُقِل عن موضوعه فهو مجاز»[46]. فالمجاز «كلمةٌ مستعمَلةٌ في غير معناها الأصلي لعلاقة، مع وجود قرينةٍ مانعةٍ من إرادة المعنى الأصلي»[47]. وعليه، فإن الألفاظ التي تختص بدلالة في الوضع اللغوي، ثم تُنقَل من دلالتها اللغوية الوضعية إلى دلالة خاصة اصطلاحية في علم من العلوم أو فن من الفنون هي ألفاظٌ عمل فيها المجاز عملَه فحوّلها إلى مصطلحات؛ وهذا هو ثاني أهم طرائق الاصطلاح بعد الاشتقاق.

لقد ظل المجاز، على امتداد تاريخ اللغة العربية والحضارة الإسلامية، وسيلةَ دعم قوية لإمكانات النماء اللغوي للعربية، والاستجابة لحاجات التطور الفكري والعلمي للأمة. وقد ارتبطت هذه الوسيلة بالتفكير الإبداعي الأصيل ارتباطا وثيقا؛ إذ لم تكن المصطلحات التي تولدت بطريق المجاز وسرت في كيان العربية سريان الحقيقة حتى التبست بها وصارت كأنها هي، وحفلت بها المصادر المعرفية والمصنفات العلمية، بدءا من كتاب الله تعالى، إلا وليدةَ بيئة عربية إسلامية، انتقلت فيها دلالات الألفاظ من جهة إلى جهة انتقالا طبيعيا سلسا فيه رائحة البيئة جغرافيةً وتاريخا ودينا وثقافة ونمطَ معيشة وأسلوبَ حياة. ولا شك أن هذه الوسيلة الاصطلاحية هي حيلةٌ من حيل اللغة توفّرها لمن يفهمها ويخبُر تاريخها ويسبر أعماقها، لتُمكّنه من القدرة على كوثرة المعاني والمفاهيم مع محدودية الألفاظ؛ إذ تُسند للسياق مَهمة التمييز بين دلالات اللفظ الواحد في المقامات المختلفة، حتى يكون للفظ في دلالته الوضعية معنى، وفي دلالته المجازية غير الاصطلاحية معنى ثان، وفي دلالته المجازية الاصطلاحية معنى ثالث، وفي دلالته الاصطلاحية في علم معين معنى رابع، وهكذا.

ولقد كان طه عبد الرحمن رائد نظرية المجال التداولي للأمة، وداعية

(46) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص66.

(47) ممدوح خسارة، **علم المصطلح**، ص221.

الاجتهاد والإبداع في عهدها الراهن؛ لذا كان طبيعيا أن ينتج عن ذلك إقدامه على توليد مصطلحات جديدة بطريق المجاز، وأن تجيء هذه المصطلحات عليها شارات النبوع من تربة العربية لغة وحضارة. وفي النماذج الآتية بيان لهذا المسلك الأصيل في كوثرة المصطلح:

- **التكوثر العقلي:**

التكوثر صيغة مشتقة من الفعل «كثر» تدل على الكثرة. ولكنها نادرة الاستعمال في اللسان العربي قياسا على الصيغ الأخرى الدالة على هذا المعنى، وهي: «التكاثر» و«التكثر» و«الإكثار» و«الاستكثار» و«الكثر»(48).

وقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: 1]، فكان ذلك استعمالا طريفا جديدا للفظ له في العربية أصل وليس له في لغة العرب شيوع. وجاء سياق استعماله دالا على الخير العظيم والفضل الكثير المتجدد المستمر. ومهما يكن فإن دلالته هذه هي دلالة حسية ونفسية وروحية؛ إذ يمكن أن نتخيل ما نشاء من ألوان البهجة والحياة الطيبة التي وهبها الله لأفضل أنبيائه محمد صلى الله عليه وسلم، ولكنها لا تدل إطلاقا على ما ذهب إليه طه عبد الرحمن بنسبته التكوثر إلى العقل.

لقد استثمر طه عبد الرحمن هذه الدلالة المزدوجة للكوثر على التكاثر والخيرية في الآن نفسه، فانتقل باللفظ المشتق منه (التكوثر) من دلالته المعروفة إلى دلالة جديدة رفعته إلى رتبة المصطلح الفلسفي، وخصته بمعنى فلسفي دقيق،لم يكن غائبا عن أذهان كثير من المفكرين والفلاسفة المسلمين، ولكن طه تميز عنهم بطريقة استشكاله للمفهوم؛ حيث انتقل من نفي الجوهرية عن العقل إلى إثبات «الكوثرية» للعقل بعدّه فاعلية إنسانية تتأثر بوسائلَ إدراكية عديدة، وتتفاعل مع عواملَ حياتية متجددة؛ فيكون معنى «التكوثر العقلي» هو «أن العقل

---

(48) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص21.

لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع»[49]. ذلك أنه فاعلية لا جوهر، وأن فاعليته مشروطة بتجدد أفعاله وتزايدها واستمرارها، إذ لا يوصف بالعاقلية من نقص نشاط عقله، بل ينزل في درجات المروءة حتى ينسب إلى السفه[50]. فلا عقل إلا وهو متكوثر. ولا تكوثر للعقل إلا وهو نافع. وتلك هي الدلالات التي حملت طه على استثمار اللفظ القرآني «الكوثر»، لينقل اللفظ المشتق منه من دلالته القرآنية هذه إلى دلالة اصطلاحية فلسفية، صار الآن معروفا بها، وأبا عذرتها.

- **المجرَّدة، المسدَّدة، المؤيَّدة:**

التجريد والتسديد والتأييد ألفاظ عربية لها دلالاتها الوضعية المعروفة. وقد ظلت هذه الدلالات -وإن تلبّسها ما يتلبس أكثر الألفاظ من الدلالة المعنوية- تُستعمل استعمالا وضعيا، أو مجازيا لغويا، ولم أرَ -في حدود علمي- أحدا نقلها من ذلك المعنى، وألبسها معنى اصطلاحيا فلسفيا دقيقا سوى طه عبد الرحمن.

لقد عشنا زمنا طويلا والعقلانية على ألسنتنا واحدة يرددها أكثر الناس، ويدعو إليها جل أهل الفكر والفلسفة، اعتقادا منهم أن العقل واحد، وأن ثمرات إعماله واحدة؛ ولكن طه عبد الرحمن فكر واجتهد، وبحث ونظر، فالتقط من التراث الفكري الإسلامي خيطا فكريا نسج منه مفهوما جديدا ونظرية جديدة، وأضاف إلى الأطروحة الإسلامية في علاقة العقل بالوحي أطروحات جديدة وطريفة، فإذا بالفلسفة تشهد ميلاد عقلانياتٍ ثلاثٍ، هي: «العقلانية المجردة، و«العقلانية المسددة»، و«العقلانية المؤيدة»[51]، بناء على أن العقول ثلاثةٌ: عقل مجرَّد، وعقل مسدّد، وعقلٌ مؤيَّد[52].

---

(49) اللسان والميزان، ص21.

(50) اللسان والميزان، ص21-22.

(51) ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005، ص61، 70-71.

(52) ينظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997، ص17، 58، 121.

ربما كان مصطلح «العقل المجرد» مستعملا قبل طه عبد الرحمن؛ فقد ترجم بعض العرب «النقد الخالص» الذي جاء به ديكارت بـ«العقل المجرد». ولكن العقل المجرد في مصطلح طه غيرُه في مفهوم ديكارت، كما أن مصطلح «العقل المجرد» عند طه عبد الرحمن صار واحدا من ثلاثة أركان يُقرَأ في إطارها مفهوم التجريد، فتتضح أبعاده، وتتحدد منزلته في سلّم العقل، وفق التراتب الذي انبثق عن النظرية الفلسفية الجديدة لطه عبد الرحمن.

«العقل المجرد» عند طه عبد الرحمن هو العقل الذي يختص بالنظر والتمييز والتحليل والاستنتاج متجردا من كل نزعة أخلاقية أو عملية. فهو عقل شبيهٌ بالغريزة البهيمية، مجرَّد من الإنسانية لتجرده من الأخلاقية[53]. لا يعنيه شأن المقاصد والوسائل. أما «العقل المسدد» فهو العقل الذي تسدده الأخلاق، وتوجهه المقاصد؛ أو هو، بنص تعريف طه عبد الرحمن: «العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة»[54]. وأما «العقل المؤيد» فهو الذي لا يكتفي بمعرفة المقاصد النافعة، بل يجمع إلى المعرفة العمل، ويهتدي في العمل إلى الوسائل الناجعة في تحقيق المقاصد النافعة. أو هو، بنص تعريف طه عبد الرحمن، «العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة، فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة»[55].

ولمصطلحَيْ «المسدد» و«المؤيد» دلالات أخرى نفهمها من سياق شرحه لهما، وهي أخذ المعرفة عن الله، وتسديدها بوحيه، وأخذ المدد والتأييد، في طلب المقاصد والوسائل، من الله؛ فهو القادر على الهداية إلى ذلك. وهذا يضيف إلى مصطلح «المجرد» معنى خاصا هو وليد المرجعية المعرفية الأصيلة لطه عبد الرحمن، وهو التجرد من تسديد الله وتأييده. وهكذا، تكون اللغة العربية، والمرجعية المعرفية الإسلامية، قد أمدتنا طه بقوة باهرة على صناعة المفهوم، وبقدرة ظاهرة على توليد المصطلح المناسب له، من سبيل قريب،

(53) ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص14.
(54) المصدر السابق، ص71.
(55) المصدر السابق، ص73.

ومتناول سهل، ومنبع أصيل، ما يؤكد أثر الاجتهاد الفكري في تسهيل توليد المصطلح بل كوثرته.

- **روح الحداثة، فقه الفلسفة:**

الروح والفقه لفظان شائعان في الاستعمال العربي قديما وحديثا؛ فهما، علاوة على كونهما يحملان دلالة لغوية وضعية دائمة الحضور في الفكر الإنساني، قد انتقلا إلى رتبة المصطلح؛ إذ «الروح» مصطلح فلسفي كثير الجريان على ألسنة الفلاسفة والمفكرين وأهل النظر، بعدّه نظيرا لـ«الجسم» مرة، ولـ«المادة» مرة، ولـ«الصورة» مرة. كما أن «الفقه» مصطلح علمي ارتبط استعماله في التراث العلمي الإسلامي بحقلين معرفيين كبيرين هما «علم اللغة» و«علم الدين»؛ إذ من فروع علم اللغة فرع يسمى «فقه اللغة»، ومن فروع علم الدين علم يسمى «أصول الفقه».

ومع قدامة المصطلحين وعراقتهما وسبق حقول معرفية إلى استعمالهما، فقد وجد فيهما طه عبد الرحمن قدرة كبيرة على الاستجابة لحاجة مستجدة للتعبير عن مفاهيم جديدة افترّ عنها نظره في مسألتين فلسفيتين تُعدّان رأسَ القضايا الفلسفية في هذا العصر، وهما: مسألة الحداثة، ومسألة الفلسفة.

أما مسألة الحداثة فقد تحدث فيها المفكرون العرب قبل طه عبد الرحمن، فبدا لأكثرهم أن الحداثة ليست قضية زمنية بل هي منهج نظر ونمط حياة، ولذلك عزوا إليها جوهرا اختلفوا في تحديده ما بين قائل إنه التجديد والتجاوز والتمرد، وقائل إنه العلمانية والعقلانية والديمقراطية، وقائل إنه قطع الصلة بالدين والغيب.. وكل ذلك كان قياسا على ما بدا لهم من واقع الحداثة الغربية.

وقد شاركهم طه عبد الرحمن الإيمان بأن للحداثة جوهرا، ولكنهم خالفهم في منهج النظر في مسألة الحداثة، فخرج بنتائج مختلفة جدا، لم يتفطن إليها الأوروبيون أنفسهم؛ إذ نظر في عوامل نشأة الحداثة الغربية مفصولةً عن واقع الحداثة الغربية، فبدا له أن أهم هذه العوامل المؤسسة هما نبذ الوصاية (وصاية الكنيسة)، ونبذ التقليد (التسليم والاعتقاد بغير نظر وانتقاد). ثم بدا له أن الحداثة

كما يقتضيها المبدءان المتولدان عن نبذ الوصاية ونبذ التقليد، وهما «الرشد» و«النقد» تقتضي تعميم المبدأين على الحياة كلها والعالم كله، فأضاف إلى المبدأين مبدأ ثالثا هو «الشمول». وبدا له أن هذه المبادئ هي في ذاتها وجيهة وصحيحة، وإنما يمسها الفساد خلال تطبيقها؛ لذلك رأى أن آفات الحداثة الغربية هي آفات تولدت عن فساد التطبيق لا فساد المبادئ؛ وهنا برزت فكرتُه الفذة البديعة: التمييز بين مبادئ الحداثة وتطبيق المبادئ، فكان لا بد أن يبحث عن مصطلح قادر على حمل هذا المفهوم المبتكر الجديد، فكان عليه أن يستثمر ما في «الروح» من روح، وأن يلحقها بالحداثة؛ فإذا للحداثة «روح» هي مبادئها، و«واقع» هو صورة تطبيقها لدى أمة ما. فنقل «الروح» من دلالته اللغوية والاصطلاحية العامة إلى دلالة اصطلاحية جديدة، أراه موفقا فيها غاية التوفيق.

وأما مسألة الفلسفة فإن طه قد خطر له بشأنها ما لا أظنه خطر لأحد بمثل ذلك المنهج في النظر والاستشكال، وذلك الأفق في الإبداع والاستقلال؛ إذ لم ينظر إليها نظرة المسلّم بمقولاتها، ولا الرافض لمنهجها وموضوعها، بل نظر إليها نظرة الفيلسوف الذي يجعل الفلسفة ذاتها موضوعا لفلسفته، فأتى بفلسفة كان يمكن أن يسميها «فلسفة الفلسفة»، ولكنه نظر وقدّر، واجتهد واستبصر، فألهمه استبصاره أن يختار للعلم الذي أسس، والمفهوم الذي استحدث، مصطلحا لائقا دقيقا وافيا أصيلا، استمدّه من مجاله التداولي، هو «فقه الفلسفة»، حيث نقل الفقه من مجال معرفي إلى مجال معرفي آخر، وهذا النقل لون من المجاز. وقد ذكر علة اختياره لهذا المصطلح دون سواه فأقنع، ولا يتسع المجال لذكر ذلك الآن، فليُرجع إلى موضعه من كتابه[56].

- **القيام، القوام، القومة/ المقاومة، التقويم، الإقامة:**

هذه مفردات لغوية شائعة معروفة، كل منها -عدا «القومة»- استعمل استعمالا اصطلاحيا في مجالات معرفية أو ثقافية مختلفة؛ فـ«القيام» لقيام الليل (تعبديا)، و«القوام» للقد (جسمياً، جمالياً)، و«المقاومة» لمواجهة الظالم

(56) ينظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1-الفلسفة والترجمة، ص26-31.

(سياسياً)، و«التقويم» لتقدير القيمة (فنيا وعلميا..)، و«الإقامة» لتحديد موضع السكن (إدارياً).. ولكن طه عبد الرحمن جمع هذه المفردات المشتقة من أصل واحد، وسلكها جملةً في منظومة اصطلاحية واحدة متماسكة، ينظمها سلكٌ واحدٌ هو «القوم» و«القومية»؛ إذ الفيلسوف بصدد الدفاع عن أطروحته المتميزة في إمكان إنجاز فضاء فلسفي عربي متحرر من الفضاء الفلسفي العالمي الذي يُراد له، ظلما وعدوانا أو جهلا وغفلة، أن يهيمن على العالم، ويجتث خصوصيات الأمم والثقافات؛ فألّف كتابين أثبت في أولهما إمكان ممارسة «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري»، وأثبت في الثاني إمكان ممارسة «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي». وقد كان مثيرا للإعجاب والتقدير اهتداء طه إلى مفاهيم ومصطلحات تناسب المجال التداولي الإسلامي في الكتاب الأول، وأخرى تناسب المجال التداولي العربي في الكتاب الثاني، ما يعني إمكان إنجاز رصيد اصطلاحي وافر متماسك حين يؤمن الفيلسوف بحقه في التفلسف، ويباشر الاجتهاد دون عقدة أو توجس.

لقد نقل طه عبد الرحمن هذه المفردات/المصطلحات من مجال إلى مجال؛ فصار «القيام» هو الحركة والعمل اللذين يمارسهما القوم حفاظا على كيانهم، وصار «القِوام» هو «مجموعة القيم التي يأخذ بها القوم»[57]. وصارت «القومة» هي «عمل الجهاد والاجتهاد الذي يقوم به القوم على بكرة أبيهم»[58]. وصارت «المقاومة» هي مقاومة المفاهيم المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي بالاعتراض عليها حتى تثبت صحتها وفائدتها للمجال التداولي للقوم[59]. وصار «التقويم» هو «إزالة الاعوجاج» و«التزود بالقيم» في التعامل مع المفاهيم الفلسفية[60]. وصارت «الإقامة» هي «إقامة فضاء فلسفي عربي يتضمن من المفاهيم والمسائل ما لا نجد له بالضرورة مثيلا في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم»[61]. وهكذا أخذت كل

(57) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص69.

(58) المصدر السابق، ص70.

(59) ينظر: المصدر السابق، ص71.

(60) ينظر: المصدر السابق، ص74.

(61) المصدر السابق، ص77.

كلمة موضعا متمكنا في منظومة المفهوم المبتكر المتعلق بإقامة فضاء فلسفي عربي مختلف مستقل. وقد بدا واضحا ما أتاحه الإبداع الفكري لطه من قدرة على توليد المصطلح وكوثرته. وما هذه إلا نماذج للتمثيل لا الحصر، وإلا فإن لطه مصطلحات أخرى كثيرة نقل فيها اللفظ العربي الأصيل من دلالته اللغوية إلى دلالة اصطلاحية فلسفية مبتكرة، نذكر منها «التهويل» و«التطويل» و«التحويل»[62]، و«الإزعاج» و«الإطغاء»[63]؛ وقد صارت من أركان المعجم الاصطلاحي لطه عبد الرحمن.

2.4. تنضيد منظومة المصطلح

لا تكشف تجربة طه عبد الرحمن في صناعة المصطلح عن قدرة فكرية هائلة على إنتاج المفاهيم وتوليد المصطلحات اللائقة بها وحسب، بل تكسف عن مهارة أخرى لم أرَ لها نظيرا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وهي مهارة هندسة منظومة المصطلح، بحيث يبدو بناؤها العام طبقات متجانسة متناغمة، تجاورا أو تناظرا، أفقا أو عمودا. وقد كان لهذه الهندسة أثر في ترسيخ مصطلحاته في الذاكرة شبيهٌ بأثر الوزن في الشعر. لقد صاغ طه مصطلحاته موزونةً وزنها الخاص، فبدا أن له من رهافة الذوق الفني، ومن المعرفة بأسرار العربية، ومن الرسوخ في المجال التداولي للأمة، ما مكّنه من تزيين عمله العلمي الجبار بزينة الفن، ومن تعزيز هندسته الفكرية المتماسكة بهندسة اللغة. وبدا كما لو أن اللغة قد تواطأت معه، أو احتفلت به، أو أسلمته مقادها؛ فأخذ يتصرف في مفرداتها تصرف الفنان لا العالم: يُجانس ويقابل، يُجاور ويناظر، حتى يبلغ أحيانا أن يلتزم من الموازنات الصوتية ما لا يلزم. ولضيق المقام، أقتصر على ذكر هذه النماذج من الهندسة الاصطلاحية:

---

(62) فقه الفلسفة: 1-الفلسفة والترجمة، ص306، 337، 362.

(63) روح الدين، ص511.

1.2.4. هندسة أفقية:

نقصد بالهندسة الأفقية تنضيد المصطلحات التي تنتمي إلى مجال مفهومي واحد تنضيدا يُراعى فيه التجانس اللفظي الاشتقاقي لاشتراكها في جذر لغوي واحد، مثل: الملكي/الملكوتي، القيام/القِوام/ القومة، المقاومة/التقويم/ الإقامة، التركيبي/التراكبي، التعلمية/التعليمية.

2.2.4. هندسة عمودية:

نقصد بالهندسة العمودية تنضيد المصطلحات التي تنتمي إلى مجال مفهومي واحد تنضيدا يُراعى فيه التوازن الصوتي لألفاظ من جذور لغوية مختلفة، وبدلالات اصطلاحية متباينة، تباين اختلاف أو تقابل. وهذا الضرب من الهندسة كثير جدا؛ إذ يبدو طه يتحراه ويلتزمه تحري المتمكن لا المتكلف، والتزام المختار لا المضطر. ومن أمثلة هذا الضرب:

- التعاوني/التعارفي، التزكية/التدسية، التجريد/التسييس، التسلف/ التنمذج، العينية/العبدية.
- التسحير/التبصير، التغييب/التشهيد، التهويل/التطويل/التحويل، التجريد/التسديد/التأييد، التحصيلية/التوصيلية/التأصيلية.
- المجردة/المسددة/المؤيدة، التخلق/التحقق، المخلوقية/المرزوقية، الدنيانية/الدهرانية/الفكرانية.
- الآمرية/الشاهدية، الاكتمالي/الارتقائي/الاعتيادي، الملابسة/الملامسة.

وغير خافٍ أن لهذه الهندسة أثرا في ترسيخ المصطلح المولّد في أذهان المتلقين، وتعزيز موضعه ضمن منظومة المصطلح، وتمثيل معناه بتأييد دلالات المصطلحات المجاورة؛ علاوة على ما ينطبع في ذهن المتلقي من الشعور بالأنس، والالتذاذ بالفهم، والاستمتاع بالصوت.

إن تجربة طه عبد الرحمن في صناعة المصطلح كشفت لنا شدة ارتباط صناعة المصطلح بصناعة الفكر، وارتباط صناعة الفكر بهمة ممارسة الإبداع

الفلسفي، وارتباط ممارسة الإبداع الفلسفي باعتقاد ارتباط الفلسفة بالسؤال، والإيمان بحق الفرد في حرية التفلسف وحق القوم أو الأمة في الاختلاف الفكري والفلسفي. فقد آمن طه عبد الرحمن بحقه في التفلسف وحريته في التفكير واستقلاله في السؤال، وظل طوال مسيرته الفكرية الطويلة يمارس هذا الحق ويدعو إليه؛ فجاءت مؤلفاته منزهة من آفة التقليد، عامرةً بحس استشكال المفاهيم، نابضةً بروح الاجتهاد والأصالة والسؤال المسؤول؛ فنتج عن ذلك ابتكاره لمفاهيم فلسفية عديدة استحدث بعضها استحداثا، واستشكل بعضا استشكالا لم يُعهَد نظيرُه؛ فمنحه هذا الاستقلال في السؤال، وهذا الإبداع في الاستشكال، وهذا الإقدام على الاجتهاد، وهذا الحرص على التأصيل مهارةً اصطلاحية عالية، مهدت له طريق صناعة المصطلح بطريق التوليد الأصيل القائم على الاشتقاق والمجاز، وفتحت أمامه مجالَ ما سميناه «كوثرة المصطلح»؛ حيثُ بدت في الفيلسوف المفكر مهارةُ تطويع العربية للوفاء بحاجات الفكر المعاصر، ومهارة التصرف في معجمها اللغوي مجازا واشتقاقا، دلالةً وبناء، ومهارة المجانسة بين منظومة المصطلحات المنتمية إلى مجال مفهومي معين من جهة، والمجانسة بين المصطلح المصطنع ومجاله التداولي المعرفي من جهة ثانية؛ فكانت تجربته في الاجتهاد الفكري والتوليد الاصطلاحي رائدة وراشدة بحق. وإنها لتقوم دليلا على أن الإبداع الفكري هو السبيل لكوثرة المصطلح، وتجاوز أزمة التعامل مع الرصيد المتراكم من المصطلحات المعرفية والعلمية التي ينتجها العالم المتقدم. فلا تقدم إلا بإبداع، ولا إبداع إلا باستقلال، ولا استقلال إلا بتأصيل، ولا تأصيل إلا حيث يكون الفكر منبثقاً من الذات الفردية والقومية استشكالاً واستدلالاً، ومفهمة واصطلاحاً.

الفصل الخامس

الحوار خُلُقاً للفكر؛
العقلانية الحوارية في فكر طه عبد الرحمن

عُنيَ الفيلسوف العربي المعاصر طه عبد الرحمن بتهيئة الأسباب لإنتاج فلسفة مثمرة، تفتح أبواب التواصل الفكري بين الأفراد والجماعات والثقافات، وتهيّء للإنسانية أن تستفيد من خبراتها، وتستثمر ما تنتجه عقول أبنائها؛ وتنفتح على ألوان من الحق وأفنان من المعارف ربما حال التعصب أو الهوى دون قبولها؛ فوجّه شطرا كبيرا من عنايته لتأسيس عقلانية حوارية تؤمن بكرامة الإنسان، والحق في الاختلاف، وإقامة الفكر على الدليل، وبناء الحوار على ركنين أساسين هما الركن المنهجي الذي يقوم على الادعاء والاعتراض، بالحجة والدليل، وليس بالمصادرة والتعصب، والركن الأخلاقي الذي يقوم على الاحترام والتأدب في معاملة المخاطَب. وقد أقام كل مؤلفاته على هذا الأساس، فأنت لا تجد فيها إلا بناء برهانيا منطقيا يفترض الفرضية ثم يدافع عن صحتها ببناء محكم مفصل متماسك من الحجج والشواهد والبراهين، وقد يتصور اعتراضا أو اعتراضات عليها، فيرد على تلك الاعتراضات بعقلانية حوارية، قوامها الاعتراف للآخر بحق الاعتراض، واتخاذ مضمون الاعتراض ومنهجه مادة للمراجعة والسؤال، دون انعطاف إلى ما ليس له علاقة بهذه المادة، من أمور شخصية أو معطيات إدْيُلوجية.

لقد وعى طه عبد الرحمن مسألة العقل والعقلانية وعيا متميزا عميقا؛ فانبثق من هذا الوعي العميق أصولٌ نظرية معرفية، ومنهجية عملية، بثّها في جميع مؤلفاته، وجعلها خُلُقا لفكره، وروحا لعقله، ومنهجا لخطابه. وهو منهج بأركان ثلاثة: العقل، والخُلُق، والحوار. ويمكن أن يُقال: إنها مفرد بصيغة الجمع؛ إذ لا عقل -بالمفهوم الإسلامي للعقل- إلا وهو متصل بالخلق ومتصف به، ولا خُلُق إلا والحوار منهج له وشرط فيه، ولا حوار إلا بعقل حاكم وخُلُقٍ ضابط؛ ومن هنا أمكن الجمع بين ثلاثتها في هذا العنوان: الحوارُ خلُقاً للفكر.

أستهدف بهذا الفصل الإسهام في الحث على ربط الفلسفة بالقيمة العلمية والعملية، وإلباس العقلانية ما هو لائق بها من الأخلاقية والحوارية؛ بعرض تجربة فلسفية فذة في ذلك، هي تجربة طه عبد الرحمن في جل مؤلفاته: تنظيرا للعقلانية الحوارية وتحديدا لمبادئ الحوار وضوابطه، كما في «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، و«اللسان والميزان»، و«الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، و«الحوار أفقاً للفكر»؛ وتجسيدا لها في واقع الفكر والخطاب، كما هو الشأن في جميع مؤلفاته.

وفي سبيل إصابة هذا الهدف، سأتناول في الفصل العناصر البحثية الآتية:

1- مقدمة في حاجة الفلسفة إلى عقلانية أخلاقية حوارية.

2 - طه عبد الرحمن منظرا للحوار، داعيا إلى عقلانية أخلاقية.

3 - العقلانية الحوارية في مؤلفات طه عبد الرحمن.

1. العقلانية الحوارية حاجة فلسفية

ما من فيلسوف إلا ويربط الفلسفة بالعقل، فيعدّها نتاجا لعمله، يرهن خصوبتها بخصوبته، ومذاهبها بمذاهبه، وآفاقها بآفاقه؛ ولا يُنكر عاقلٌ صلة الفلسفة بالعقل، ولكن ما العقل وما الفلسفة وما الإنسان الذي يمارس التفلسف بإعمال العقل؟

أما الفلاسفة الغربيون، ومقلّدتُهم من العرب، فيرون العقل جوهرا كونيا أو

أداتيا يختص بإدراك العلاقات[1]، أو ذاتا قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان[2]. ويرون الفلسفة بحثا عن الحقيقة بواسطة هذا العقل المستقل المجرد من علاقاته التفاعلية داخل الكيان الإنساني وخارجه[3]. ويرون الإنسان هو هذا الكائن المتميز بعقلانيته المجردة، عن سائر الموجودات. وعليه فإن الفعل الفلسفي عندهم هو فعل ذهني مجرد يقوم على الاستدلال البرهاني، ويستهدف إدراك الحقيقة معزولة عن القيمة الأخلاقية والعملية؛ ما يعني أن حاجته إلى الحوار محدودة بحدود التعاون على إقامة الاستدلال البرهاني، وحدود التعاون على نجاح الأداء البلاغي.

وأما طه عبد الرحمن فيوشك -لولا استمداده أصول فلسفته من التراث الإسلامي- أن يتفرد عن جميع الفلاسفة قديما وحديثا برأي مختلف مستقل، لا بشأن مفهوم العقل وحسب، بل بشأن مفهوم الفلسفة كذلك، ومفهوم الإنسان ذاته.

فالعقل عنده ليس جوهرا أو أداة، بل فعل من أفعال الإنسان وسيلته القلب[4]. فهو لذلك يتفاعل داخل الكيان الإنساني وخارجه، يأخذ من القلب تقلّبه، فيتأثر تأثره، ويتكوثر تكوثره[5]، ويحتاج إلى تسديد وتأييد[6]، وأخلقة وترشيد.

---

(1) ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2014، ص42-43.

(2) ينظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997، ص17.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص18.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص18.

(5) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص21؛ والحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2014، ص41.

(6) ينظر: العمل الديني وتجديد العقل، ص58، 121؛ وسؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2006، ص60، 70-71.

هو عنده مثل العمل والتجربة؛ فكما لا يجوز التسليم بجوهرية العمل والتجربة وعزلهما عن الذات، لا يجوز التسليم بجوهرية العقل، لما «في القول بتعدد الذوات القائمة بالإنسان: «ذات عاقلة» و«ذات عاملة» و«ذات مجربة» من مجانبة للصواب، لأنه يتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله»[7].

وأما الفلسفة فهي عنده طلبٌ للحكمة وليست بحثا عن الحقيقة المجردة. ذلك أن من يطلب الحقيقة بوسيلة العقل ينتهي به البحث إلى التسليم بأن هناك حدودا للعقل الذي توسّل به؛ ولكن طالب الحكمة لا يقبل أن يحده هذا التسليم عن طلبه الحكمة وحبه لها، لذلك سيغدو «مطالَباً بأن يبحث عن وسيلة أخرى لتجاوز تلك الحدود ومعرفة ما وراءها، لأن الحقيقة التي يطلبها هي دائما أمامه، وليست بين يديه، ولا هي ملكه، بل هي في أفقه»[8].

وذلك أن الحقيقة لا تُطلب لذاتها، بل لما يترتب عليها من عمل نافع؛ والذي يعبّر به العرب عن اجتماع العلم الصحيح والعمل الصائب النافع هو الحكمة. وهذا هو الذي يستلزم قرن الأفكار بالأخلاق، أي: أن «تتحقق الفلسفة بمعنى «الحكمة» كما عرفها التراث الإسلامي»[9]. وإذا كان الترف الفكري أمرا تأباه الحكمة، فإن حاضر أمتنا يحملنا على التشدد في إبائه؛ يقول طه عبد الرحمن: «ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى استحضار هذا التصور العملي للفلسفة لأسباب موضوعية موجودة في واقعنا العربي والإسلامي؛ ذلك أننا نحتاج إلى فلسفة تكون قادرة على التصدي لتحديات وإشكالات وعقبات مختلفة تحول دون استئناف عطائنا في مختلف المجالات، ولا يمكن أن يتحقق ذلك بواسطة الفكر المجرد وحده، بل لا بد من فكر يكون قد انطبع بالعمل انطباعا تاما وتشكل به تشكلا كاملا»[10].

---

(7) **العمل الديني وتجديد العقل**، ص18.

(8) **الحوار أفقاً للفكر**، ص21.

(9) المصدر السابق، ص55.

(10) المصدر السابق، ص55-56.

وأما الإنسان فليس هو الكائن العاقل كما درج الفلاسفة على تعريفه؛ بل هو الكائن المتخلق. وقد دافع طه عبد الرحمن عن نظرية تميز الإنسانية بالأخلاقية لا العقلانية دفاعا قويا مؤسسا بأدلة مقنعة ومؤثثا بشواهد قائمة. فمن أدلته أن العقلانية المجردة من الأخلاق كثيرا ما تفضي بصاحبها إلى ما يتناقض مع مصالحه العاجلة والآجلة(11)، وأن الحيوان يتمتع بقدر من العقلانية في سلوكه الغريزي قد يفوق ما يتمتع به بعض الناس(12)، وأن «التصرفات التي تُعد لاأخلاقية لا توصف بالضرورة بكونها تصرفات لاعقلانية، بل توصف بكونها تصرفات لاإنسانية؛ فحينما نقول: «هذا تصرف لاأخلاقي» فإن المراد هو أنه تصرف لاإنساني»(13). وأن «العقلانية قد تضر بالإنسانية، بل قد تنتفي الإنسانية متى أصبحت العقلانية مدمرة كما يشهد على ذلك تاريخ الإنسان الحديث»(14)؛ وهو ما يعني أن الإنسان بخلقه لا بعقله؛ فهو يزداد إنسانية بقدر ما يزداد أخلاقية، وليس بقدر ما يزداد عقلانية(15)؛ على أن نأخذ العقلانية هنا بمفهومها الغربي المجرد.

ويضيف طه عبد الرحمن إلى تصوره هذا للعقل والفلسفة والإنسان درجة في التفرد، وفي ربط الفلسفة بالخلق، فيقرر أن العقل تابع للخلق، وليس فعلا مستقلا عنه. ذلك «أن الأخلاق تشمل جميع أفعال الإنسان، كائنة ما كانت؛ ولا يخرج عن ذلك الفعل النظري نفسه؛ فهو الآخر فعل خلقي، إذ إنه يقتضي، بموجب كوننا بشرا نسعى إلى حفظ حياتنا، أن يجلب لنا مصلحة أو يدفع عنا مفسدة؛ وبهذا الاعتبار المصلحي الأصلي، يصبح الفعل النظري فعلا خلقيا»(16).

وما دام الأمر كذلك، فإن الفلسفة تغدو طلبَ الإنسان للحكمة بطرائق تعزز إنسانيته التي تمثلها أخلاقيته. وهنا يلتقي الفكر والخلق في كنف الفلسفة. وإذا

---

(11) ينظر: **سؤال الأخلاق**، ص13.
(12) ينظر: **اللسان والميزان**، ص218.
(13) **الحوار أفقاً للفكر**، ص58.
(14) المصدر السابق، ص58.
(15) المصدر السابق، ص58.
(16) المصدر السابق، ص56-57.

كان المقصود بالفلسفة هو طلب الحكمة بما تتضمنه من صحة في الفكرة، ووفرة في القيمة، ونجوع في الوسيلة[17]، فإن ذلك لا يتأتى إلا بلون من الفلسفة يزدوج فيها الفيلسوف ذاتا وآخر؛ سواء أتجسد هذا الآخر مخاطَبا مستقلا منفصلا عن الذات، أم جرّد الفيلسوف من ذاته آخرَ يخاطبه ويحاوره؛ وهذا النوع من الفلسفة هو ما ينتج عقلانية يمكن تسميتها «العقلانية الحوارية»؛ وقد تبنى طه عبد الرحمن هذا اللون من العقلانية، فنظّر له في عدد من كتبه، ومارسه في مساره الفلسفي كله بأساليب مختلفة متفاوتة؛ فكان لهذه الممارسة أثر في إشاعة مفهوم الحوار ومطلبه في الخطاب الفكري العربي المعاصر[18].

2. طه عبد الرحمن منظرا للحوار، داعيا إلى عقلانية أخلاقية

يُعد طه عبد الرحمن أكثر المفكرين العرب تنظيرا للحوار، وتعمقا وأصالة في هذا التنظير.

فقد وقف في أربعة كتب على الأقل، وهي «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، و«اللسان والميزان»، و«الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، و«الحوار أفقاً للفكر»، يفلسف الحوار مُبدئا ومعيدا، ناقلا ومضيفا، ناقدا ومؤسسا. يدعو إلى الحوار بإصرار، ويستعرض فيه المذاهب والنظريات، ويضع له المبادئ والقوانين، وما يزال يترقى به في سلّم الفاعلية والأخلاقية حتى بلغ به مراتب لم يقترحها من الفلاسفة غربي ولا عربي.

يمكن إجمال نظريته الحوارية على النحو الآتي:

- الأصل في الإنسان الجمع لا المفرد، والأصل في الكلام الحوار.

(17) **الحوار أفقاً للفكر**، ص48-49.

(18) من المؤلفات العربية المعاصرة التي أظهرت عناية بالحوار، ونظّرت لعلاقته بالفكر والفلسفة، كتاب عبد السلام بنعبد العالي: **الفلسفة أداةً للحوار**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2011. وكتاب محمد آيت حمو، **أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر**، دار الأمان، الرباط، ط1، 1433هـ-2012م. ومقال محمد وقيدي **بمجلة المناهل** (وزارة الثقافة المغربية، العدد 71-72، 2004) «الفلسفة انطلاقا من الحوار». وإن كان حظ الكتاب الأول من التنظير للحوار قليلاً.

- الحوار تعاون في طلب الحقائق.

- الحوار حقوق وواجبات، وهو مجال لممارسة القوة الاستدلالية.

- الكلام خطاب، والخطاب تعامل، والتعامل خلق.

1.2. الحوار: أصالتُه وأهميته

يذكر طه عبد الرحمن، بشأن أصلية الحوار وأهميته، أن «الأصل في الكلام هو الحوار»[19]؛ ذلك أن كلام الإنسان الأول كان ذا حقيقة حوارية موصولة بالفطرة والوجود والروح، دخل عليها التقنين فيما بعد. ويحدد طه للحوار أهمياتٍ عديدة أهمها:

- **الأهمية الآلية**: ذلك أن «الحوار يعطيك حقوقا ويوجب عليك واجبات؛ إذ يعطيك حق الاعتقاد والقول، بحيث ترى الرأي الذي تريد، ويعطيك كذلك حق انتقاد الرأي والاعتقاد المخالف؛ كما يوجب عليك واجبات: فمن اعتقد شيئا أو ادّعى دعوى لا بد من أن يستدل عليها، أي يتولى بنفسه تقديم الأدلة على صحة دعواه واعتقاده؛ كما أنه لا بد للمنتقِد الذي يطالِب بالأدلة من أن يستمع أولا إلى أدلة المدعي قبل الدخول في الاعتراض على دعواه؛ وعليه فإن الحوار هو مجال لممارسة القوة الاستدلالية للإنسان»[20].

- **الأهمية الداخلية**: ذلك أن الطبيعة الجمعية للكائن الإنساني (وجود الآخر في ذاته، وتعدد ذواته بتعدد أحواله) تجعل من حواره مع الآخرين حوارا مع ذاته في الوقت نفسه؛ فينجم عن ذلك تعرّفه على «الآخرية»، أو قل «الغيرية»، الموجودة في هذه الذات، أو بعبارة طه عبد الرحمن: «إن الحوار الذي أدخل فيه مع الآخرين، والذي يعطيني فرصة لتقوية الاستدلال وتنميته، هو في جوهره، ممارسة لمعرفة الذات نفسها»[21].

---

(19) **الحوار أفقاً للفكر**، ص27.

(20) المصدر السابق، ص28.

(21) المصدر السابق، ص29.

- **الأهمية الخارجية**: ذلك «أن الحوار واجب إنساني»[22]، وأن في تحقيق الحوارية وتوسيعها وتعميمها زيادة في معرفة الآخر، ومعرفة الذات، وفي تحقيق إنسانية الإنسان[23].

ويذكر طه في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» فضائل أخرى للحوار تزيده أهمية وضرورة، وهي:

- أن الحوار قرين الاختلاف؛ فما دام الأصل في الحق أن يتغيّر ويتجدد -خلافا للرأي السائد-، فإن الطريق إليه لا بد أن يكون متعددا. «وحيثما وُجد التعدد في الطرق، فثمة حاجة إلى قيام حوار بين المتوسلين بها أو السالكين لها»[24].

- أن تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة «يفضي مع مرور الزمن إلى تقلص شقة الخلاف بينهم، وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضها من بعض، حيث إن هذا الطرف أو ذاك قد يأخذ في الانصراف عن رأيه متى تبيّن له، عند مقارعة الحجة بالحجة، ضعف أدلته عليه، ثم يتجه تدريجيا إلى القول برأي من يخالفه، أو يأخذ، على العكس من ذلك، في تقوية أدلته متى تبيّنت له قوة رأيه، مستجلبا مزيد الاهتمام به من لدن مخالفه، حتى ينتهي هذا المخالف إلى قبوله والتسليم به، وهكذا؛ فإذا أُنزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرق، فإن الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يشفي منه»[25].

- «أن الحوار يُسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسّعه ولا يعمّقه النظر الذي لا حوار معه: إذ الحوار هو بمنزلة نظر من جانبين، وليس النظر من جانب واحد كالنظر من جانبين اثنين»[26] فإذا كانت حيوية العقل مرهونة بكثرة تقليبه النظر في الأشياء، فإن تضاعف نظر العقل بفعل الحوار يجعله أوسع وأعمق وأكمل حيوية.

---

(22) **الحوار أفقاً للفكر**، ص29-30.

(23) المصدر السابق، ص30.

(24) المصدر السابق، ص20.

(25) المصدر السابق، ص20.

(26) المصدر السابق، ص20-21.

وفي كتابه «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» يثبت طه عبد الرحمن للحوار أهمياتٍ وفضائلَ أخرى يتقاطع بعضها مع الفضائل السابق ذكرها. فمما يدخل في الأهمية قوله إن «الأصل في الكلام هو الحوار»[27] «الأصل في الحوار هو الاختلاف»[28]، ما يعني أن الحوار إثبات لحق الإنسان في الاختلاف.

وينتج عن هذين الأصلين ازدواج «الجماعة» و«المنازعة» في بنية الحوار؛ إذ لا يحصل الحوار إلا بين جماعة أقلها فردان، ولا يتحاور المتحاوران (أو المتحاورون) إلا وبينهما منازعة. وهنا تظهر فضيلة الحوار جمعاً بين النتيجتين المتعارضتين: «الجماعة» و«المنازعة» يزيل ما بينهما من تعارض، بحيث يتحول الخلاف إلى وفاق، والفرقة إلى اجتماع؛ وذلك باعتماد الحوار الاختلافي النقدي مقابلا للعنف بقسميه: الأشد، وهو القمع بضربيه: المادي الذي يلحق الضرر بالخَلْق (الجسد)، والمعنوي الذي يلحق الأذى بالخُلُق (الوجدان)؛ والأخف، وهو الحسم الذي يفض به الاختلاف بغير إقناع، كتحكيم وسيط أو اللجوء إلى القرعة.

إن الحوار الاختلافي النقدي لا يدفع النزاع والاختلاف بالقمع ولا الحسم حيث تصادر كرامة الإنسان وإرادته، بل يدفعه بالإقناع حيث يندفع الاختلاف بارتفاع الحرج والإقرار بالصواب الذي يظهر عل يد المحاور[29]. وعلى ذلك تكون فضيلة الحوار هي فض المنازعة بطريقة أخلاقية تليق بمقام الإنسان، وتحفظ كرامته وطاقته من الهدر، أو كما قال طه عبد الرحمن: «المنازعة التي تضاد الجماعة وتضعفها إنما هي المنازعة التي تلجأ إلى العنف، قمعا كان أو حسما، لأن المعنَّف لا بد أن ينتهي به الأمر، إما إلى أن يهلك أو ينشق أو يتآمر، وفي كل واحد من هذه الأحوال الثلاثة يتسبب في خلخلة الجماعة، زيادة أو نقصانا؛ أما المنازعة التي ينبني عليها الاختلاف، فإنها توافق الجماعة كل الموافقة وتقويها أيما تقوية، إذ تقضي بأن تقوم علاقات التعامل فيها، من جهة،

(27) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص27.
(28) المصدر السابق، ص28.
(29) ينظر: المصدر السابق، ص30-34.

على فعل الإقناع الذي يحمل تمام الاعتبار لذات الغير، ومن جهة ثانية، على فعل الإذعان الذي يحمل تمام الاعتبار للصواب؛ ولا بد لمثل هذه المنازعة أن تكون خادمة للجماعة بما يورّثها مزيدا من التماسك في البنية الجامعة والتناصح في المصلحة العامة»[30].

إن الحوار لون من التعاون في طلب الحقائق، يشترك فيه المحاوِر مع المحاوَر واقعيا كان أم افتراضيا. ولهذا التعاون وجوه ومراتب متفاوتة يعرضها طه عبد الرحمن في كتابيه «في أصول الحوار» و«اللسان والميزان» على النحو الآتي:

2.2. الحوار: أركانه ومراتبه

1.2.2. أركان الحوار

يمكن أن نستنبط من جملة أفكار طه عبد الرحمن بشأن الحوار ثلاثة أركان يمارس بها الحوار وظيفته التعاونية التواصلية، وهي الآتية:

1.1.2.2. الركن اللغوي: فإن الحوار ممارسة كلامية تجري وفق شروط الأداء اللغوي. ويحدد طه عبد الرحمن هذه الشروط في: النطقية والاجتماعية والإقناعية والاعتقادية.

أما النطقية فهي أن يتكلم المحاور لسانا طبيعيا، ويحصّل «تحصيلاً كافياً صيغه الصرفية وقواعده النحوية وأوجه دلالات ألفاظه وأساليبه في التعبير والتبليغ»[31]. فلا طريق إلى التعاون إذا أخل المحاور بهذه الصيغ اللغوية.

وأما الاجتماعية فهي أن يتوجه المحاور إلى غيره لإطلاعه على ما يعتقد، ومطالبته بمشاركته إياه محاولاً تجاوز الخلافات في الرأي.

وأما الإقناعية فهي مطالبة المحاور غيره مشاركته اعتقاداته بطريقة استدلالية تحمل على الاقتناع بطريق المطاوعة لا القمع.

---

(30) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص34-35.

(31) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ، ص37.

وأما الاعتقادية فهي أن يكون المحاور معتقدا القضايا الضرورية والبديهية، ومعتقدا رأيه الذي يعرضه على غيره، وكل ما يُعرض خلال الحوار من دعاوى وأدلة وانتقادات[32].

2.1.2.2. الركن الاستدلالي: فإن الحوار ممارسة استدلالية محكومة بخطوات منهجية لا يأخذ فيها الكلام منحى إنشائياً أو عاطفياً أو اعتباطياً، بل منحى منطقياً استدلالياً، تعرض فيه الاعتقادات في صورة قضايا قابلة للمرافعة والبرهنة والاحتجاج، وقابلة للاعتراض والنقد والدحض، في جدلية متتالية متفاعلة من الادعاء ودليله والاعتراض ودليله ودفع الاعتراض ودليله، إلى أن يؤول الأمر إلى الإفحام أو التسليم من هذه الجهة أو تلك.

وهذا الوجه من التعاون ينزه النظر عموماً، والحوار خصوصاً، عن أن يكون جهدا ضائعا وطاقة مهدورة، وطريقا إلى زيادة الخلاف بدل تقليله.

3.1.2.2. الركن الإنساني (الأخلاقي): فإن الحوار ممارسة إنسانية، ومقتضى إنسانيتها أن تكون أخلاقية، ومقتضى أخلاقيتها أن يراعى فيها جملة من الآداب أقلها احترام المخاطَب انتقاء للعبارة في خطابه، واستماعا إلى كلامه ونظرا في دليله، ثم تترقى مراتب بعضها فوق بعض، هي فنون من اللباقة والتأدب والتودد والتقرب، من شأنها أن تجعل من الحوار تعاونا إنسانيا في طلب الحقيقة، لا يفقد فيها أي من الطرفين كرامته وسلامة صدره. وقد عرض طه عبد الرحمن هذه المراتب متدرجة في الفضل، واقترح مرتبة تعلوها جميعا سيأتي أوان تناولها بقدر من التفصيل.

ولا شك أن هذه الوجوه من التعاون هي شروط ضرورية لنجاح الحوار، ومن ثم نجاح التفلسف. وقد لاحظ طه عبد الرحمن -متأسفاً- أن الوجهين الأخيرين يوشكان أن يغيبا تماماً عن ساحتنا الفكرية، حتى كأن غايتنا من الحوار هي حب المناقضة لا طلب الحقيقة؛ وله في ذلك نص مهم ننقله على طوله. يقول:

(32) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ، ص37-38.

«كمثال على القواعد العلمية للحوار التي لا تُحترم عندنا اليوم، أذكر آفة تقع فيها كل المناقشات الحوارية الكبرى التي تجري في الساحة عندنا، سواء البرلمانية أو الثقافية أو غيرها؛ وفي كل المناظرات التي حضرتها، في الندوات والمؤتمرات والمجالس العلمية، كانوا المتناظرون يسقطون في هذه الآفة، وهي التي يصطلح عليها في علم المناظرة باسم «آفة الغصب»؛ وتقوم هذه الآفة في أن يقول أحد قولا أو يرى رأيا، فيتصدى له آخر، قائلا: «لا، رأيك غير صادق، والرأي الصواب هو كذا وكذا»؛ ذلك لأن المنتقِد، كما أنه يملك حق الانتقاد أو الاعتراض على الرأي، فإن عليه واجب الاستماع إلى الأدلة التي يأتي بها صاحب الرأي على رأيه، أي المعتقِد، ولا يقول برأيه حتى يُبطل هذه الأدلة واحدا واحدا؛ ومتى فرغ من إبطالها، أمكنه آنذاك أن يعرض رأيه النقيض؛ وهذا ما لا يحصل البتة، فما يُتداول من كتابات في أوساطنا يُكتب بدون اعتبار لهذه القاعدة التناظرية؛ وكذلك الأمر في جل المحاورات التي نسمعها، إذ نجد الأشخاص يعترض بعضهم على بعض دون أن يستمعوا إلى أدلتهم على دعاويهم»[33].

ولا شك أن الأمر على قدر بالغ من الخطورة، وأن إصلاحه على قدر عظيم من الأهمية؛ لذلك رأى طه عبد الرحمن أن يتصدى لمهمة إشاعة ثقافة الحوار وقواعده وأخلاقه في الممارسة الفكرية، فألّف في ذلك ما ألّف، وكرّر الدعوة إلى ذلك ما كرر؛ ومن أنفس ما قال في هذا الصدد: «تعالوا جميعا إلى أن نفكّر كبيرا لا صغيرا، وأن نفكّر طويلا لا قصيرا. فإذا كنا ندعو إلى التفكير، لا فردا فردا، وإنما جماعة جماعة، فلجازم اعتقادنا بأن الحوار، متى دار على معرفة بقواعده وبصيرة بآدابه، من شأنه أن يورّثنا من اتساع الأفق وتقليب النظر ما لا يورّثه «حديث النفس»، ولو أن حديث النفس هو نفسه حوار مع الذات»[34].

---

(33) **الحوار أفقاً للفكر**، ص33-34.

(34) المصدر السابق، ص11.

3.2. مراتب الحوار

ذكر طه عبد الرحمن في كتابه «في أصول الحوار» ثلاثة مراتب للحوار هي: الحوار والمحاورة والتحاور، كما ذكر في كتاب لاحق (اللسان والميزان) مراتب أخرى تتصل بالحوار بعده تواصلا إنسانيا، هي: التعاون والتأدب والتواجه والتأدب الأقصى والتصديق.

وإذا كان بين المراتب المذكورة في الكتاب الأول وتلك المذكورة في الكتاب الثاني قدر من التقاطع يدل على أن الفيلسوف طه عبد الرحمن قد عاد إلى نظرية الحوار فزادها بحثا وتفصيلا، فإن بين المعالجتين تباينا يحملنا على دراسة كل معالجة على حدة؛ ذلك أن ما ورد في كتابه «في أصول الحوار» يتعلق أكثر ما يتعلق بالركن الاستدلالي، أما ما ورد في «اللسان والميزان» فيتصل اتصالا وثيقا بالركن الأخلاقي؛ فلنسمّ الضرب الأول من المراتب «مراتب الاستدلال»، والضرب الثاني «مراتب التعامل»، ولنقدم للحديث في هذين الضربين من التراتب بقول طه عبد الرحمن: «كما أن مراقبة المتكلم لقوله لا يمكن أن تتحقق إلا بإتيان هذا القول على الوجه الذي يمحو منه ما يعيبه عقلانيا في عين المستمع، فكذلك مراقبة المتكلم لفعل قوله لا يمكن أن تتحقق إلا بإتيان هذا الفعل على الوجه الذي يمحو من القول ما يشينه أخلاقيا في عين المستمع؛ أي، بإيجاز، بإتيانه على الوجه المهذب، فإن التهذيب هو عبارة عن العمل الذي يُخلّص القول الطبيعي مما يعيب دلالته وينزع عنه أسباب الانتفاع به»[35].

1.3.2. مراتب الاستدلال:

1.1.3.2. الحوار: وتركّز هذه المرتبة على العارض دون المعروض عليه، إذ ينفرد العارض فيها ببناء معرفة نظرية، فيكون عرضه بمثابة ادعاء يعتقد فيه العارض صدق ما يعرض، ويلزم المعروض عليه بتصديق عرضه، ويقيم الأدلة على مضامين عرضه، ويوقن بصدق قضايا دليله وبصحة دليله[36].

---

(35) اللسان والميزان، ص223.

(36) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص38-39.

وتقوم هذه المرتبة على البلاغ والصدق نموذجا نظريا، وعلى البرهان منهجا استدلاليا؛ إذ يشترط في البلاغ أن تكون أداة النقل معلومة للطرفين، ومضبوطة وثابتة وأمينة، ومحل اتفاق بينهما. ويشترط في الاستدلال أن «يتميز بخصائص صورية من تجريد وتدقيق وترتيب، ومن بسط للقواعد وتمايز للمستويات واستيفاء للشروط واستقصاء للعناصر»[37].

ولكن طه عبد الرحمن يعيب على هذه النظرية «العرضية» اتجاه العلاقة الحوارية فيها اتجاها واحدا هو الاتجاه من العارض إلى المعروض عليه؛ حيث يغيب دور المعروض عليه ويهيمن على العملية دور العارض وأثره، الأمر الذي يحد من فاعلية الحوار.

2.1.3.2. المحاورة: في هذه المرتبة «يرتقي «المعروض عليه» إلى درجة من يتعاون مع «العارض» في إنشاء معرفة نظرية مشتركة، ملتزما في ذلك أساليب معينة يعتقد بأنها كفيلة بتقويم العرض وتحقيق الإقناع».

ويمكن إيجاز مزية هذه المرتبة في أنها تتضمن خصائص إيجابية توسّع أفق التعاون بين المتحاورين، فهي بقيامها على الاعتراض تجعل المحاورة فعلا استجابيا، إدباريا، استشاريا، تقويميا، تشكيكيا، سجاليا[38] يشارك خلاله المعترض في تقوية الاستدلال وإثراء الحوار بمطالبته العارض بالدليل.

ويقوم هذا التصور الاعتراضي للحوارية على الإبلاغ والقصد نموذجا نظريا، وعلى الحجاج منهجا استدلاليا، فيكون في الإبلاغ مزية على البلاغ «بكونه يُبنى على تصور للقائل يجعله قاصدا، لا الخبر وحده كما هو الشأن في «نموذج البلاغ»، وإنما أيضاً إبلاغَه إلى الغير. ومعلوم أن قصد الخبر غير قصد إبلاغه، حيث إن الإبلاغ يقترن بقصد التأثير في اعتقادات الغير»[39]. ويكون في الحجاج مزية السعة والغنى، بما يحصل من اجتماع الصور الاستدلالية إلى

---

(37) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص40-41.

(38) المصدر السابق، ص43.

(39) المصدر السابق، ص44-45.

مضامينها أوثق اجتماع، ومن طي كثير من المقدمات والنتائج، ومن سوق لأدلة إضافية دون تصريح بقصد التدليل بها.

ومع ما في مرتبة المحاورة من المزية، فقد عاب عليها طه عبد الرحمن تقصيرها في تحصيل تفاعل حقيقي بين القائل والمقول له «يتقاسمان فيه مناصفةً المبادرة والتوجيه»[40] لذلك اقترح مرتبة ثالثة للحوارية هي التحاور.

3.1.2.2. التحاور: وتقوم هذه المرتبة على «التعارض»، وحدُّه «أن يتقلّب المتحاور بين «العرض» و«الاعتراض» مُنشئا لمعرفة تناظرية وفق مسالك معينة يعتقد أن خصائصها التقابلية أحث على العمل»[41].

ومن أهم ما يستند إليه هذا التعارض تخصيص النص وتشقيق الكلام واستحضار إمكان الاعتراض على القول، وهو ما يلزم عنه أن ينشق المتحاور «إلى ذات «عارضة» تثبت منطوق القول، وإلى أخرى «معترضة» تصلُ المنطوق بالمفهوم المخالف»[42].

ويقوم هذا التصور التعارضي على التبليغ والتفاعل نموذجا نظريا، والتحاجّ منهجا استدلاليا؛ فيكون في التبليغ مزية إشراك المتكلم المخاطَبَ «في إنشاء كلامه، كما لو كان يسمع كلامه بأذن غيره وكأن الغير ينطق بلسانه»[43]، ويكون في التفاعل مزية القدرة على «المغايرة» و«الخروج عن الذات»، ما يعني تحوّل المحاور إلى ذات وغير في الوقت نفسه؛ ويكون في التحاجّ توسيع القدرة الاستدلالية بتنويع الأدلة وتكثيرها بحيث يصير في الإمكان الإتيان بدليل أقوى، وبالدليل عينه على قولين نقيضين، دون أن يكون ذلك طريقا إلى الفوضى حسب رأي طه عبد الرحمن[44] وواضح أن المزية الكبرى لهذه المرتبة في الحوارية هي بلوغ التعاون في طلب الحقيقة درجة عالية من التفاعل بين الطرفين، ومن القدرة

---

(40) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص48.

(41) المصدر السابق، ص49.

(42) المصدر السابق، ص49.

(43) المصدر السابق، ص50.

(44) المصدر السابق، ص51.

على الاستدلال؛ وتلك هي وظيفة الفلسفة الأولى: القدرة على الظفر بالحقائق وتقديمها في منظومة استدلالية جديرة بالإقناع.

2.3.2. مراتب التعامل (الأخلاقي)

في كتابه الآخر (اللسان والميزان) يمنح طه عبد الرحمن الركن الأخلاقي من العملية الحوارية عناية بالغة. فقد عنون الباب الثاني من الكتاب بـ«الخطاب والحجاج»، فراح يؤسس في الكلام فلسفة تصله بالتخاطب وصل الظاهرة بجوهرها، وفي الخطاب فلسفة تصله بالحجاج وصلا محكما لا يقبل القطع، ليصل كل ذلك بإنسانية الإنسان ومن ثم أخلاقية الحوار بعدّه مظهرا للتواصل الإنساني. ثم انتقل صميم النظرية الأخلاقية للحوار الفكري، حين استعرض، تحت عنوان «التواصل الإنساني والتعامل الأخلاقي»، جملة النظريات المتصلة بالمبادئ التهذيبية للحوار، فذكر فضائلها وعيوبها، ثم اقترح مرتبة في البناء الأخلاقي للحوار تعلو على المراتب اقترحها مفكرون غربيون، وتعبّر عن روح الثقافة الإسلامية.

يؤكد طه في مقدمة هذا الباب أن الكلام جوهره العلاقة التخاطبية لا العلاقة اللفظية[45]، وأن «حد الخطاب هو أنه كل منطوق موجَّهٍ به إلى الغير بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا»[46]. ثم يتدرج في البناء على هذين المبدأين، فينبّه على أن التخاطب تبليغ لا يُقتصَر فيه على نقل مضمون الخبر بل يُقصد النفع بذلك المضمون، ولذلك يزدوج فيه الإظهار والإضمار؛ ويميز بناء على هذا التصور بين التواصل والتخاطب، باختصاص التخاطب بطلب الفائدة لا مجرد الإخبار؛ ليصل إلى الأساس النظري الذي يُقيم عليه نظريته الأخلاقية في التخاطب أو الحوار، وهو أن التخاطب ليس تواصلا فقط، بل هو أيضاً تعامل يراعى فيه جهة العمل، وما دام هذا الفعل القولي إنسانيا -ولا يكون إلا كذلك- وجب أن يُؤتى «على مقتضى ما يميّز الفعل الإنساني عن غيره من أفعال الكائنات الحية مثل الحيوان، فليس المتكلم في قوله مجرد ذات فاعلة، متى كنا نعد كل

(45) اللسان والميزان، ص214.

حركة فعلا وكل متحرك فاعلا، وإنما فعل المتكلم ينبغي أن يأتي على الوجه الذي تزداد به إنسانيته درجة»[47].

وما دام الخطاب تعاملا إنسانيا أساسا، فقد وجب أن يُعلَم بمَ يتميز الكائن الإنساني: أبالعقلانية أم الأخلاقية؟ وقد حسم طه عبد الرحمن هذا الإشكال بقوله إن الإنسان إنسان بأخلاقيته لا عقلانيته، وذكر في الاستدلال على دعواه أدلة كثيرة من القوة بمكان[48]؛ ولما استقر له القول بهذه الأخلاقية راح يبني على أساسها نظريته في التخاطب بعدّه تعاملا أخلاقيا وليس مجرد تواصل عقلاني مجرد، فقال:

«وإذا ثبت أن الكيفية التي ينبغي أن يأتي عليها «فعل القول» للمتكلم والتي يكون بها ازدياد إنسانيته لا تعلق لها بالعقلانية المجردة، لانحصار فائدة هذه الأخيرة في الجانب التواصلي من التخاطب، لزم أن تتعلق هذه الكيفية من بخاصية منزلتُها من الجانب التعاملي من التخاطب تضاهي منزلة العقلانية من الجانب التواصلي؛ ولا خاصية يمكن أن تنهض بهذا الدور من «الخاصية الأخلاقية» فهي وحدها الخاصية العملية القادرة على إمداد المتكلم بمزيد الإنسانية على المستوى التعاملي كما تمده العقلانية بها على المستوى التواصلي»[49].

بعد هذا المهاد النظري المؤسس لأخلاقية الخطاب، شرع طه عبد الرحمن في فصله المعنون بـ«التواصل الإنساني والتعامل الأخلاقي» في عرض النظريات المتصلة بهذا الموضوع؛ فعرض للتعامل الأخلاقي في التخاطب المراتبَ الآتية:

1.2.3.2. التعاون: ينسب طه عبد الرحمن هذا المبدأ إلى الفيلسوف الأمريكي «بول غرايس» في دروسه المرقونة بعنوان «محاضرات في التخاطب»،

---

(46) **اللسان والميزان**، ص215.
(47) المصدر السابق، ص217.
(48) ينظر المصدر السابق، ص217-220.
(49) المصدر السابق، ص220.

ثم مقالته الشهيرة «المنطق والتخاطب»، ويصف هذا المبدأ بأنه يقتصر على جانب التبليغ، ويذكر أن صيغته هي الآتية:

- ليكن انتهاضك للتخاطب على الوجه الذي يقتضيه الغرض منه.

وتعبر هذه الصيغة عن نوع التعاون الذي ينبغي أن يحصل بين المتخاطبين لتسهيل حصول الفائدة المرجوة من تخاطبهما، فهو تعاون وسيلته تحديد الهدف من التخاطب، وله قواعد حددها «غرايس» في أقسام هي: الكم والكيف والعلاقة والجهة، ويمكن إجمالها على النحو الآتي:

- كميا: أ - لتكن إفادتك المخاطب على قدر حاجته.

ب - لا تجعل إفادتك تتعدى القدر المطلوب.

- كيفيا: أ - لا تقل ما تعلم كذبه.

ب - لا تقل ما ليست لك عليه بينة.

- إضافةً إلى مقتضى الحال: ليناسب مقالُك مقامك.

- جهةً: أ - لتحترز من الالتباس.

ب - لتحترز من الإجمال.

ج - لتتكلم بإيجاز.

د - لترتب كلامك.

ومن الواضح أن هذا الضرب من التعاون هو ضرب يتوخى إمداد التبليغ بأسباب الوضوح التي تمكن المخاطَب من فهم الغرض؛ فهو ضرب تواصلي عقلاني يأخذ بالحد الأدنى من الأخلاقية. ولهذا فقد وجده طه عبد الرحمن غير قادر على النهوض بالجانب التهذيبي (الأخلاقي) من الخطاب، فأورد من الاعتراضات عليه «أن مبدأ التعاون والقواعد المتولدة منه لا تضبط إلا الجانب

التبليغي من التخاطب، أما الجانب التهذيبي منه، فقد أُسقط اعتباره إسقاطا»[50].

وهكذا يوضع هذا المبدأ في المرتبة الدنيا من مراتب التعامل الأخلاقي، لقلة اتصاله بالتهذيب.

2.2.3.2. التأدب: يُنسب هذا المبدأ إلى «روبين لاكوف» في مقالتها «منطق التأدب». وواضح من لفظ هذا المبدأ أنه يراعي التهذيب خلافا للمبدأ السابق. وصيغة هذا المبدأ كما أوردها طه عبد الرحمن هي: «لتكن مؤدبا». ولهذا المبدأ قواعد تهذيبية أوردها طه عبد الرحمن نقلا عن صاحبة المبدأ على النحو الآتي:

- قاعدة التعفف: لا تفرض نفسك على المخاطَب.
- قاعدة التشكك: لتجعل المخاطب يختار بنفسه.
- قاعدة التودد: لتظهر الود للمخاطب.

وتتعلق هذه القواعد بضوابط حافظة لمسافة الاحترام بين طرفي التخاطب، بحيث لا يظهر المخاطِب كما لو أنه في مقام أعلى من المخاطَب، فلا يخاطبه بصيغ طلبية بل تشككية؛ كأن يقول له: «قد يكون من المفيد تحصيل ما في هذا الكتاب» بدل أن يقول: «ينبغي عليك تحصيل ما في هذا الكتاب». ويظهر له من الصيغ الدالة على التودد، كمخاطبته بما يسره من الألقاب، ما يجعله يستأنس به ويطمئن إليه[51].

وهذه قواعدُ ذات أثر تهذيبي لا شك فيه؛ ولكنها -وإن فضلت القواعد الواردة في مبدأ التعاون- لا ترقى إلى منزلة عالية في سلم التعامل الأخلاقي؛ لذلك انتقدها طه عبد الرحمن؛ ومما أورده من نقود قوله بخلو هذا المبدأ من معنى «العمل» ومعنى «الإصلاح»، وجموده على الجانب التجريدي من العنصر التهذيبي المقوّم للأخلاق[52]. لذلك اقتضى الأمر طلبَ مرتبة أعلى من هذه المرتبة، وهي مرتبة التواجه.

---

(50) اللسان والميزان، ص239.

(51) المصدر السابق، ص241.

(52) المصدر السابق، ص242.

3.2.3.2. التواجه: ورد مضمون هذا المبدأ -كما يشير طه عبد الرحمن- عند «براون» و«ليفنسن» في دراستهما المشتركة: «الكليات في الاستعمال اللغوي: ظاهرة التأدب». وقد اختار له طه هذا المصطلح ليدل على «مقابلة الوجه للوجه». وصيغة هذا المبدأ «لتصن وجه غيرك».

وواضح من هذه الصيغة أن الحضور الأخلاقي في هذا المبدأ أقوى.

وجوهر هذا المبدأ هو صيانة القيمة الاجتماعية للمتخاطبين، بتجنب كل فعل قولي يهدد الوجه بجانبيه: الدافع، الذي هو «إرادة دفع الاعتراض»، والجالب، الذي هو «إرادة جلب الاعتراف». ويعتمد هذا المبدأ على خطط تخاطبية تتحقق بصيغ تعبيرية معلومة، يعرضها طه عبد الرحمن نقلا عن «براون» و«ليفنسن» على النحو الآتي:

- أن يمتنع المتكلم عن إيراد القول المهدِّد. (كأن يمتنع عن طلب إغلاق النافذة من المخاطَب).

- أن يصرّح بالقول المهدد من غير تعديل يخفف من جانبه التهديدي. (كأن يقول له: أطلبُ منك أن تُغلق النافذة).

- أن يصرح بالقول المهدد مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه الدافع. (كأن يقول: هل لك أن تغلق النافذة).

- أن يصرح بالقول المهدد مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه الجالب. (كأن يقول: ألستَ تبادر إلى إغلاق الباب كلما تعرضنا لمجرى الهواء).

- أن يؤدي القول بطريق التعريض، تاركاً للمستمع أن يتخير أحد معانيه المحتملة. (كأن يقول: «إن الجلوس في مجرى الهواء مؤذٍ إيذاء»، تاركاً للمخاطب استنباط المعنى بنفسه[53].

ومع أن هذا المبدأ يفوق مبدأ التأدب عناية بالجانب العملي من التهذيب،

---

(53) اللسان والميزان، ص244.

فإن طه عبد الرحمن لم يرتضِ الاكتفاء بهذه المرتبة في التعامل الأخلاقي، فطلب مرتبة أخرى لا تقتصر على صيانة الوجه (التقليل من التهديد)، بل تحقق درجة من التأمين يأمن بها المخاطِب «وعيد غيره كما يأمن بها غيرُه وعيده»[54] فيحصل بذلك مطلب التقرّب.

4.2.3.2. التأدب الأقصى: أورده «ليتش» في كتابه «مبادئ التداوليات»، وصاغه في صورتين اثنتين: سلبية هي: قلّلْ من الكلام غير المؤدَّب، وإيجابية هي: أكثر من الكلام المؤدب.

وتتميز هذه المرتبة بالمبالغة في التقرب من الطرف الآخر، بحيث إن قواعدها الضابطة لعملية التخاطب تقوم على توزيع الربح والخسارة على الذات والغير توزيعا يبالغ في إرضاء الغير على حساب الذات؛ إذ «تتفرع على مبدأ التأدب الأقصى قواعد ذات صورتين: سلبية وإيجابية:

- قاعدة اللباقة، وصورتاها هما على التوالي:

أ - قلل من خسارة الغير؛ ب - أكثر من ربح الغير.

- قاعدة السخاء، وصورتاها هما:

أ - قلل من ربح الذات؛ ب - أكثر من خسارة الذات.

- قاعدة الاستحسان، وصورتاها هما:

أ - قلل من ذم الغير؛ ب - أكثر من مدح الغير.

- قاعدة التواضع، وصورتاها هما:

أ - قلل من مدح الذات؛ ب - أكثر من ذم الذات.

- قاعدة الاتفاق، وصورتاها هما:

أ - قلل من اختلاف الذات والغير؛ ب - أكثر من اتفاق الذات والغير.

---

(54) اللسان والميزان، ص246.

- قاعدة التعاطف، وصورتاها هما:

أ - قلل من تنافر الذات والغير؛ ب - أكثر من تعاطف الذات والغير»[55].

ومع أن هذه القواعد تبدو بالغة من التأدب في معاملة الغير مبلغا لا مزيد عليه، فإن طه عبد الرحمن يأخذ عليها -منطلقا من تصوره النابع من ثقافته الإسلامية- مآخذ عدة، جوهرها الروح التجارية المهيمنة عليها. وقد أخلّت هذه الروح بالخاصية التناظرية التي تقتضي أن تجري الحقوق والواجبات التأدبية بين الطرفين مجرى يحقق المنافع للطرفين كليهما؛ كما أخلّت بخاصية الصدق التي تقتضي أن يتعامل الطرفان تعاملا صادقا يستهدف طلب الحقيقة والمنفعة والقيمة الإنسانية وليس الأغراض والأعواض. «ومتى صار العمل التهذيبي قائما على مفهوم الخدمات والمصالح، فلا يمكن أن يكون عمليا تهذيبيا خالصا، ذلك لأن العمل التهذيبي الخالص من شأنه أن يقوم على القيم والمعايير المعنوية، فيرتقي الداخل فيه عن النظر إلى علاقته بالغير من جهة ما يحققه من أغراض»[56].

لذلك تطلّع طه عبد الرحمن إلى مرتبة أعلى تحفظ الفضائل الحاصلة في جميع المراتب السابقة وتتلافى نقائصها، فاقترح مبدأ سمّاه التصديق.

5.2.3.2. التصديق: استمد طه هذا المبدأ من التراث الإسلامي، حيث كان يتخذ صورة «مطابقة القول للفعل» أو «تصديق العمل للكلام». وقد صاغه على النحو الآتي:

- لا تقل لغيرك قولا لا يصدّقه فعلُك.

وقد جمع فيه طه بين شروط التبليغ وشروط التهذيب على النحو الآتي الذي تبينه قواعد التواصل والتعامل مستمدة من التراث الإسلامي؛ حيث استمد من كتاب الماوردي «أدب الدنيا والدين»[57] قواعد التواصل الآتية:

---

(55) **اللسان والميزان**، ص246-247.

(56) المصدر السابق، ص249.

(57) ينظر: الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري)، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق سعيد محمد اللحّام، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988، ص78-84.

«أ - ينبغي للكلام أن يكون لداعٍ يدعو إليه، إما في اجتلاب نفع أو دفع ضرر.

ب - ينبغي أن يأتي المتكلم به في موضعه ويتوخى به إصابة فرصته.

ج - ينبغي أن يقتصر من الكلام على قدر حاجته.

د - يجب أن يتخير اللفظ الذي به يتكلم»[58].

كما استمد من التراث الإسلامي العربي (لاسيما «إحياء علوم الدين» للغزالي) قواعد التعامل الآتية:

«أ - قاعدة القصد: لتتفقد قصدك في كل قول تُلقي به إلى الغير.

ب - قاعدة الصدق: لتكن صادقا فيما تنقله إلى غيرك.

ج - قاعدة الإخلاص: لتكن في توددك إلى الغير متجردا عن أغراضك»[59].

ومن الواضح أن قواعد التواصل قد توخى فيه طه عبد الرحمن أن تكون حافظة لفضائل التعاون ومناسبة المقام والوضوح والتنزه عن الهذر. وأن قواعد التعامل قد توخى فيها أن تكون حافظة لفضائل وصل التبليغ بالتهذيب، والتأدب، والتقرب؛ مع تلافي العيوب التي تلبست بها القواعد الواردة في المبادئ السابق ذكرها.

وتوخيا للإجمال بما يناسب المقام، نكتفي بذكر ما أورده طه من فضائل قاعدة الصدق في القول والعمل، حيث يقرر أنه «متى تحقق المتكلم بالصدق في الخبر والصدق في العمل والصدق في مطابقة قوله لفعله، انفتح باب التواصل الصادق بينه وبين المخاطب وتزايدت أسباب التقارب بينهما، واندفع كل منهما في طلب التقرب من الآخر، فيحصّلان الزيادة فيه إن كان حاصلا حصولا جزئيا»[60].

أما قاعدة الإخلاص فتثمر توازن الحقوق والواجبات بين المخاطب

---

(58) أدب الدنيا والدين، ص249.

(59) المصدر السابق، ص250.

(60) المصدر السابق، ص252.

والمستمع، حيث يحرص الطرفان كلاهما على بلوغ أقصى درجات التأدب والتقرب بدافع أخلاقي أصلي لا تجاري متكلف؛ فيقدم كل منهما حقوق غيره دون أن يفرّط في حقوقه؛ لأن هذه الحقوق تنبني «على التجرد المتبادل عن أسباب النزاع كالأغراض وغيرها، كما تنبني على التأدب المتبادل، بحيث كلما زاد أدب أحدهما، دعا ذلك الآخرَ إلى الزيادة فيه، فلا تنقصه زيادة أدبه شيئا، وإنما ترفعه في عين الآخر رفعا؛ ويتجلى التبادل في الترفع عن الأغراض والتبادل في التأدب في استعداد كل منهما لأن ينسب إلى الآخر الوصفين التاليين:

أ - أنه أكبر قدرة على الانفكاك عن موانع التقرب،

ب - أنه أكثر اتباعا للمعايير الأخلاقية»[61].

وهكذا يرتقي طه عبد الرحمن بالركن الأخلاقي من العملية الحوارية مرتبة لا تضاهيها مرتبة. وهو لا ينسب هذا الارتقاء إلى نفسه، بل يقرّ بأنه استمده من التراث الإسلامي العربي؛ كما لا ينكر أن يكون الفلاسفة الغربيون قد ارتقوا في التنظير للخطاب والحوار مراتب ذات شأن؛ ولكنه يبصر بعينه الناقدة، وبصيرته النافذة، مستلهما قيمه الروحية وثقافته الإسلامية، ثقوبا في ذلك البناء النظري، وعيوبا في تلك القواعد التخاطبية؛ فينبه عليها، ويعزوها إلى أسبابها من التلبس بعقلانية مجردة، ونفعية محدودة، في حينِ أن الفلسفة الإسلامية تقوم على طلب المنفعتين العاجلة والآجلة، ما ينقل التأدب إلى مرتبة التقرب، ويرفع التبادل المشوب بنزعة غرضية إلى منزلة التفاعل القائم على سعي طرفيه في جلب منافع عامة أو دفع مضار عامة[62]. وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد أثرى النظرية الحوارية إيما إثراء، وارتقى بطبيعتها الإنسانية أيما ارتقاء، وأغنى رصيدها من التخلق أيما إغناء. ولم يكن طه بالفيلسوف الذي يستغني بالتنظير عن التطبيق، وبالقول عن العمل؛ فهو الذي ظل يدعو إلى فلسفية عملية لا ينفصل فيها الفكر

(61) أدب الدنيا والدين، ص252.

(62) ينظر المصدر السابق، ص223-224.

عن القيمة والعلم عن العمل؛ لذلك نخصص المبحث الآتي للنظر في اتخاذ طه عبد الرحمن الحوار خُلُقا للفكر في جملة من مؤلفاته.

3. العقلانية الحوارية في مؤلفات طه عبد الرحمن

يتغلغل الخلق في فكر طه عبد الرحمن ممارسة وتنظيرا، إذ تتسع الأخلاقية عنده لتكون هي المظلة التي تظل المعنى الإنساني كله[63]، دينا وفلسفة، وفكرا وروحا، وقولا وعملا؛ فالإنسان عنده بخُلُقه لا بعقله، والدين عنده خُلُقٌ أساسا[64]، والفلسفة هي الوجه الفكري للخُلُق، والفكر خُلُق، والعقلانية جزء من الأخلاقية تابع لها غير منفك عنها؛ إذ العقلانية عنده غير مجردة من الأخلاق، والأخلاقية ترتقي بالعقلانيات إلى مستوى الجماليات أو الذوقيات، «حيث إن خطاب الجمال أو الذوق يختص بعقل أرقّ وأدق»[65].

ونتجاوز هنا أن يكون الفكر خُلُقا في حد ذاته؛ إذ الإنسان مفكرا أكثرُ أخلاقية من الإنسان غيرَ مفكر أو قليلَ التفكير، ونتناول الخُلق المصاحب للممارسة الفكرية متجسدا في الحوار يؤدى بضوابطه الأخلاقية، سواء منها ما تعلق بالتواصل أو ما تعلق بالتعامل، فننظر في الممارسة العقلانية الحوارية الأخلاقية لدى طه عبد الرحمن في جملة من مؤلفاته، منطلقين من الأساس النظري الذي اعتمده في أحدث كتبه تنظيرا للحوار، وهو هما «اللسان والميزان» و«الحق العربي في الاختلاف الفلسفي».

وتنظيما لهذه المتابعة قصدا لتسهيل الإحاطة بمفاصلها، نقسم مظاهر هذه العقلانية الحوارية إلى ثلاثة أقسام متدرجة في الأخلاقية، وهي: المظهر اللغوي، والمظهر الاستدلالي، والمظهر الأخلاقي.

---

(63) ينظر: طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**؛ **والحوار أفقاً للفكر**، ص56.

(64) يعيب طه عبد الرحمن على علماء الأصول تغليبهم الجانب الفقهي على الجانب الأخلاقي، بوضعهم الأخلاق في رتبة التحسينيات، مع أنها أساس الدين المعبر عنه الحديث الصحيح: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». ينظر: **الحوار أفقاً للفكر**، ص110-111.

(65) **الحوار خلقا للفكر**، ص21.

1.3. المظهر اللغوي:

يورد طه في «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» جملة ضوابط صارفة لآفة الفرقة يعنينا منها في هذا المقام «ضابط إحكام العبارة».

ومقتضى هذا الضابط في صورته العامة «ينبغي اجتناب آفات التعبير والتأويل»، وفي صورته الخاصة «على كل واحد من المتحاورين أن يطلب الإحكام في صياغة أقواله وتحديد معانيه»[66].

وهذا الضابط اللغوي شرط ضروري لسلامة الحوار، وضمان الحد الأدنى من أسباب نجاحه؛ ذلك أنه «لا سبيل إلى منع الفرقة إلا باجتهاد المتحاورَين بالقدر الذي يتيح لهما أن يتواصلا فيما بينهما تواصلا مبيَّنا غير مشوَّش؛ ولا يخفى أن هذا الإحكام يقتضي أن تكون العبارة سليمة وواضحة ودقيقة في غير إيجاز مخل ولا تطويل ممل، لأن خلوّها من هذا الإحكام -بأن تكون ركيكة أو غامضة أو ملتبسة مع إيجاز أو تطويل- قد يتسبب في حالات من سوء الفهم وسوء التفاهم بين المتحاورين تصل إلى درجة أنهما يحسبان أنهما يتفقان في مسائل، وليس الأمر كذلك؛ فيكون اتفاقهما الكاذب سببا في ترك حوار كانا في حاجة إليه، أو على العكس من ذلك، قد يحسبان أنهما مختلفان في مسائل، وليس الأمر كذلك؛ فيكون اختلافهما الكاذب سببا في الدخول في حوار كانا في غنى عنه»[67].

وقد عاب طه عبد الرحمن على كثير من الترجمات العربية القديمة للفلسفة اليونانية قلق العبارة أو سقمها وركاكتها[68]؛ كما عاب على المفكرين العرب المعاصرين دخول الآفة نفسها في عباراتهم[69]؛ فهل نجد في عبارته هو صدى لنظريته في الحوار؟

---

(66) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص43.

(67) المصدر السابق، ص43.

(68) ينظر: فقه الفلسفة: 1-الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، ط3، 2008، ص328.

(69) ينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2007، ص10.

يصعب الاستشهاد على وفاء العبارة الطاهوية بشروط التداول اللغوي حين تكون عباراته كلها، في مؤلفاته جميعها، على قدر عال -وإن تفاوت- من السلامة اللغوية، والسلاسة البيانية، والدقة الدلالية، والتماسك المنطقي، والاتساق النصي، والقيمة الجمالية.

ربما جاز لي، أنا الداخل عالم الفكر والفلسفة من باب الشعر واللغة والأدب والنقد الأدبي[70]، أن تكون لي شهادة للفيلسوف طه عبد الرحمن بأنه قد وفى اللغة حقها من العلم والعناية والإتقان والمزاوجة بين رعاية الدلالة وتوخي الجمال. إني لأقرأ كثيرا من كتب «الحداثيين» العرب في حقول اللغة والأدب والنقد، فيتعثر في مسالكها ذهني، ويتكدر مزاجي، وأجدني أحمل نفسي على إتمام قراءتها حملا إذا كانت قراءتها حاجة ضرورية، أو أفرّ من متابعة قراءتها فرارا إذا لم تكن قراءتها من الضرورة بمكان؛ أما حين أقرأ لطه عبد الرحمن - مع أن موضوعه الفلسفة، ولغة الفلسفة مركزة بطبعها ومقتضية من قارئها قدرا من التركيز والجهد- فإني أجدها مرحِّبةً بي، ميَسَّرة لي؛ وأجدني مستأنسا بها، مسترسلا في مسالكها دون تعثر أو تضجر؛ بل مستمتعا بجمالها المزدوج منطقا ونسجا، بلاغة وحجاجا، أتأمل وأتملى، وأعجب لهذا الفيلسوف الذي يطوّع الفلسفة للجمال البياني، فأقر، بلا تردد، بأنه، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، في هذا العصر.

ولقد تعلمت منه -أنا المختص في اللغة العربية وآدابها- كثيرا من فضائل البيان في أداء المعاني؛ فمنها وضع علامات الوقف في مواضعها، خلافا لما عليه حال أكثرية ما يُكتَب الآن؛ ومنها الاختيار الدقيق من الألفاظ المتقاربة الدلالة، خلافا لما هو حاصل في كتاباتنا المعاصرة من الاعتباط والارتجال؛ ومنها اعتماد الجمل القصيرة قدر المستطاع توخيا لظهور الدلالة ورشاقة العبارة والاحتراز من التعقيد؛ ومنها العناية بنسق العبارات والفقرات فيما بينها حتى تشكل بناء هندسيا يطرب الأذن ويسهّل الفهم. وليس قليلا أن يُتعلم من فيلسوف كل هذه المزايا.

---

(70) بالنظر إلى كوني شاعراً، وكون النقد الأدبي هو اختصاصي الأكاديمي.

إن من يقدر أن يحوّل قراءة الفلسفة من عنت لا بد منه إلى متعة فكرية وروحية وأدبية، لجدير أن يُحمَد له صنيعُه أيما حمد. وما حمد الصنيع إلا فعل خلقي جزاء على فعل خلقي تجسد في هذا الصنيع؛ فإن من لا يبالي كيف تقع عبارته من السامع لم يقدّر السامع حق قدره، ولم ينظر إلى الخطاب بما هو أهلُه من حيث هو تعاملٌ تحكمه ضوابط وليس استرسالا في رصف الألفاظ بلا قيد. ومن يبالي بذلك، ويتحرى أن يبني كلامه بناء، على مقتضى قاعدتي تخير اللفظ والاقتصار على قدر الحاجة، يأتي فعلا أخلاقيا نستدل به على احترامه لمخاطَبه، وتقديره لرسالته، وتنزيهه الخطاب والفلسفة عن العبث والهذر وهدر الطاقة في غير طائل. وهكذا كان الفيلسوف طه عبد الرحمن.

الشواهد في كتبه كثيرة، ولكنا نورد منها مثالا واحدا نأخذه من مقدمة كتابه الحواري «الحوار أفقاً للفكر»:

«فما أشدَّ حاجتنا إذاً إلى أن نفكر معترضين على ما نحن فيه، وإلى أن نطيل التفكير فيما ينبغي أن نكون عليه ! إذْ لا مفرَّ لنا من أن نسعى إلى الخروج من التيه الفكري الذي طال بنا أمده، وإلا هلكنا كما يهلك التائه في المفاوز؛ لا خروج من هذا التيه إلا **بالاهتداء إلى الأهداف الصالحة والوسائل النافذة.**

أما الاهتداء إلى الأهداف الصالحة، فيكون، لا بتفكير الفرد الواحد، وإنما بتفكير الجماعة الكثيرة؛ إذ هو الذي يولّد ما يمكن أن نسميه بـ«**الأفكار الكبرى**»، ولا تكون أصلح الأهداف إلا من الأفكار الكبرى؛ والأصل في **التفكير الكبير** أن يفكر **في مقاصد الأمور**، فيبادر من استنباطها من ظواهرها.

وأما الاهتداء إلى الوسائل النافذة، فإنه يكون بإطالة التفكير؛ إذ هو الذي يولّد ما يمكن أن نسمّيه بـ«**الأفكار الطولى**»؛ والتفكير في الوسيلة يزيد على التفكير في الهدف درجة؛ ولا تكون أنفذ الوسائل إلا من الأفكار الطُّولى، لأن الأصل في التفكير الطويل أن يفكر في عواقب الأمور، فيبادر بتداركها من أوائلها؛ والفكرة الكبرى تحتاج في تحققها إلى الفكرة الطُّولى»[71].

---

(71) **الحوار أفقاً للفكر**، ص9.

ومن الواضح أن هذه الفقرات قد بنيت على مقتضى القواعد المقررة في إحكام العبارة، وأنها تتضمن كل ما كنا أشرنا إليه من المزايا وضعا لعلامات الوقف في مواضعها، وتخيرّا للألفاظ المناسبة، وتقصيرا للجمل، وسلاسة في النسج، وتشاكلا في الصياغة، وتناسقا في البناء، وهندسة للعناصر، بحيث توشك أن تكون الفقرة الثالثة بناء هندسيا مشاكلا لبناء الفقرة الثانية؛ وهي خصائص ذات أثر كبير في تمكين الخطاب.

2.3. المظهر الاستدلالي

يوشك الخطاب الفكري والفلسفي العربي المعاصر أن يكون خطابا منفصلا عن الاستدلال؛ فهو خطاب يتقلب بين الإنشائية والفكرانية والخطابية السياسية والتأويل لمعطيات التاريخ.

وقد كافح طه عبد الرحمن كفاحا طويلا مستمرا ليقيم الخطاب الفلسفي على أسسه اللائقة به، بعدّه خطابا عقليا علميا ينشد الحقيقة بالنظر الفكري لا الهوى العاطفي، ويقيم الطريق إليها بالمنهج العلمي لا الخطابة والإنشاء. وعسى أن يؤتي كفاحه ثمارَه، فينتقل الخطاب الفكري العربي المعاصر من رتبة الإنشاء والارتجال، إلى رتبة البناء والاستدلال.

لقد ذكر طه عبد الرحمن في كتابه **الحوار أفقاً للفكر**[72] أنه بدأ حياته الفكرية شاعراً تلفت قصائده الاهتمام، وأن هزيمة سنة 1967 أصابته بزلزال شديد حمله على اتخاذ قرار التحول من الشعر إلى الفكر؛ ذلك أنه استنتج أن الهزيمة العربية كانت هزيمة فكرية عقلية قبل أن تكون هزيمة عسكرية، وأن العقل الذي هزم العرب لا بد أنه يتمتع بمزايا كانت وراء انتصاره؛ فاشتغل طه بالدراسات المنطقية في فرنسا، ثم عاد إلى بلده ليشتغل في تدريس المنطق حيث ساهم بقوة في ترسيخ تدريسه داخل الجامعة؛ وكان معنى ذلك أن هذه الأمة تحتاج إلى تحسن التفكير على أسس منهجية صحيحة، وأن ممارسة الفلسفة لا

(72) ينظر: **الحوار أفقاً للفكر**، ص17-18.

يصح أن تجري بعيدا عن المنطق، وأن طه عبد الرحمن اختار أن يقيم الفلسفة العربية المعاصرة على قواعد علمية منهجية تتجاوز الإنشاء والارتجال إلى التعليل والاستدلال؛ وهكذا اصطبغت مسيرة الرجل الفكرية ومؤلفاته الفلسفية جميعها بهذه الصبغة العلمية الصارمة علاوة على ما ذكرنا من صبغتها البيانية الجمالية[73].

يرى طه عبد الرحمن أن الأصل في الفلسفة هو الاختلاف والانتقاد وليس التسليم والاعتقاد. وصاغ هذا المبدأ بقوله: «الأصل في الفلسفة الاعتراض، ولا يُصار إلى التسليم إلا بدليل»[74]. فنتج عن هذه المسلّمة أن الخطاب الفلسفي - لاسيما في صيغته الحوارية المباشرة- ينبغي أن يشتمل بناؤه على جملة عناصر هي: الرأي (الدعوى)، والنقد (الاعتراض)، والإثبات (دليل الدعوى)؛ بحيث يكون المبدأ في ذلك إقامة الحوار الفلسفي على مقابلة الحق في الرأي بالحق في الاعتراض، ومقابلة الحقين معا بواجب الاستدلال؛ فيكون كل خطاب فلسفي بمثابة إقامة دعوى مستندة إلى دليل، ويكون من شأن كل دليل أن يكون من حق المحاوَر الاعتراض عليه، فيتوجب على صاحب الدعوى أن يدفع الاعتراض بإثبات دليل؛ فذلك هو المنهج الحافظ من شيوع الفوضى في الخطاب واستشراء الخلاف، أو كما قال طه: «لا يمكن اجتناب الوقوع في الخلاف إلا إذا نهض المدعي بواجبه في إقامة دليل عقلي على دعواه التي ورد عليه اعتراض المعترض -طبقا للمبدأ المعلوم: «البيّنة على من ادعى»- ومتى أقام المدعي هذا الدليل العقلي، حُقَّ للمعترض أن ينظر فيه، فإن أرْضَته معقوليته أمضاه، وإلا عاود اعتراضه، فأورده على مقدمات هذا الدليل، بعضها أو كلها، باعتبارها دعاوى جديدة؛ فعندئذ يتوجب على المدعي أن يشتغل بإثباتها بدورها، وهكذا حتى ينتهي إلى مقدمات مشتركة لا اختلاف فيها أو مسلّمة عند المعترض بحيث تضطره

(73) يقول مالك التريكي في مقدمة حواره لطه عبد الرحمن: «إن القارئ لنصوص طه عبد الرحمن لا يملك إلا أن تأخذه الدهشة مما يتجلى فيها من جمع غير مسبوق ولا متوقع بين الصرامة المنطقية والبنائية الاستدلالية التي تشف عن معمارها النسقي وبين الجمالية اللغوية والروح الشاعرية التي تفعل فعل الطرب، حتى كأن روح الشعر قد انبثت كالعطر يفوح من جميع خلايا قوله الفكري»؛ **الحوار أفقاً للفكر**، ص16..

(74) **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص19.

إلى الإذعان، وإلا اضطر المدعي إلى السكوت، مقرا بعجزه عن إثبات ما ادعاه»[75].

ويمكن النظر إلى المؤلفات الفلسفية، وإن لم تكن حوارا بين طرفين، لونا من الحوار الافتراضي يحضر فيه المعترض بصيغة افتراضية يحرص صاحب الادّعاء على استحضارها توخيا لبلوغ أقصى درجات المشروعية الاستدلالية لخطابه. وهذا الذي يلحظه القارئ لجل مؤلفات طه عبد الرحمن، حيث لا يغيب القارئ والمعترض الافتراضي عن ذهنه، وعن بناء خطابه، فهو يصوغ أفكاره ونظرياته وأطروحاته المختلفة في صورة دعاوى مرفقة بأدلتها معززة بها، ولا يقنع بإقامة الأدلة على دعاواه مفصلة مقلبة على وجوه كثيرة، فيقوم مقام المتلقي لها، المعترض عليها، ليتولى دفع الاعتراض عليها بأدلة أخرى يُثبت بها صحة دعواه؛ والشواهد على ذلك كثيرة جدا.

-في «اللسان والميزان» بسط لدعاوى كثيرة منها «تكوثر العقل»، ومنها قصور العقلانية عن أن تكون جوهر الإنسانية، ومنها كون التعامل جوهرا في الخطاب. وقد أيّد طه هذه الدعاوى وغيرها بأدلة كثيرة؛ ولكنه لم يرضَ بأن يدعَ القارئ في وضع المسلّم المتعلّم، فوضعه موضع السائل المشكك المعترض، فافترض مرات عديدة وجها أو وجوها من الاعتراض على بعض دعاواه، وراح يدفع تلك الاعتراضات بما يملك من الأدلة، على نحو قوله: «ورُب قائل يقول: «لا أسلّم لك أن الكلام لا يكون إلا مع اثنين، لمَ لا يجوز أن يتكلم المرء من غير أن يتوجه إلى سواه كأن يتكلم مع نفسه؟» والجواب هو»[76].

«ورُب معترض يقول: «لا أسلّم لك أن الكلام لا يكون إلا مع الإفهام، لمَ لا يجوز أن يتكلم المرء ليَفهَم (بفتح الياء والفاء) نفسَه، لا ليُفهِم غيره أو يتكلم لغرض آخر غير الإفهام يوجبه عليه مقتضى الحال؟» الجواب على السند الأول من هذا الاعتراض هو»[77].

(75) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص41.
(76) اللسان والميزان، ص214.
(77) المصدر نفسه، ص214.

- في «العمل الديني وتجديد العقل» بناء استدلالي منطقي محكم، يعرض بواسطته الأطروحات المتعلقة بالعقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد عرضا منطقيا في صورة مقدمات هي بمثابة دعاوى، يُجري عليها طه عبد الرحمن منهج الاستدلال دعوى واعتراضا. وفي سياق استدلاله على دعوى العقل المسدد يورد ادعاء خصوم الممارسة السلفية «لاعقلانية» هذه الممارسة و«لا تاريخيتها» فيقول:

«يزعم الخصوم أن السلفي يعتمد طريقة في التفكير خاصة تجعله يقيس تصوره للمستقبل على أصول يستخرجها من تراث مضى الزمان بأسبابه، فيسلك بذلك طريقا لا عقلانيا.

نرد على هذه الدعوى من الوجوه التالية:...»[78] ويمضي في عرض هذه الوجوه لإبطال دعاوى الطرف المدعي.

- في «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» عرض استدلالي محكم لأطروحة إمكان اختصاص العرب بفلسفة قومية. ولمّا كان ربط الفلسفة بالقومية لا بالإسلام مثار شبهة لدى بعض الناس، بنى هذه الشبهة في صيغة اعتراض على دعوى قومية الفلسفة، فراح يدفع هذا الاعتراض بمزيد أدلة تثبت صحة دعواه؛ وكانت صياغة الاعتراض على هذا النحو:

«لو صحّ ما تدّعون من وجوب اعتبار العنصر القومي في وضع الفلسفة العربية، لوجب التخلي عن اعتبار العنصر الإسلامي في هذا الوضع، لأن خصوصية العنصر القومي وعمومية العنصر الإسلامي ضدان لا يجتمعان، وأنتم باذّعائكم هذا إنما تدعون إلى وضع فلسفة عربية غير إسلامية»[79]. ويمضي في دفع هذا الاعتراض أو إبطال هذه الشبهة.

وهكذا الأمر في كتبه الأخرى: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، وتجديد المنهج في تقويم التراث، والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، وفقه الفلسفة، وروح الدين؛ فإن الأمر إما أن يكون دعوى يقيمها هو ويحشد الأدلة

---

(78) العمل الديني وتجديد العقل، ص70.

(79) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص193.

لإثباتها، ويفترض الاعتراضات فيتصدى لها؛ وإما أن يكون اعتراضا على دعاوى أقامها غيره، فيعزز اعتراضاته بأدلة تبطل تلك الدعاوى[80]، وإما أن يكون مراوحة بين هذا وذلك. وفي ما ذكرنا من الأمثلة ما يغني عن الاسترسال.

ولطه عبد الرحمن خطة ذات قوة حجاجية كبيرة في تقوية منهجه الاستدلالي وعقلانيته الحوارية، وهي خطة «البناء على المعارف والأحكام المشتركة»[81].

ويمكن أن نقول إن هذه الخطة ذات بعدين: استدلالي، وأخلاقي. أما الاستدلالي، فلأن الطرف المحاوَر لا تقدر على إقامة الحجة عليه وإلزامه بالإذعان للدليل إلا إذا كان هذا الدليل قائما على معارف وأحكام هي موضع إقرار وتسليم لديه؛ وأما الأخلاقي، فهو بعد زائد على قصد حمل المحاوَر على الإذعان بدليل يقر بصحته؛ إنه بعد تۆددي أو تقربي ذو صبغة وجدانية تعضّد قوته الاستدلالية. ولأن هذا البعد ذو صبغة أخلاقية فإن مقام الاستشهاد عليه من مؤلفات طه عبد الرحمن هو مقام الحديث عن المظهر الأخلاقي للعقلانية الحوارية.

3.3. المظهر الأخلاقي

تقوم النظرية الأخلاقية للحوار، كما سبق أن رأينا، على قاعدة أن الخطاب تعامل إنساني وليس مجرد تواصل. وما دام جوهر الإنسانية هو الأخلاقية فقد وجب أن يكون هذا التعامل أخلاقيا يراعى فيه الاحترام حدا أدنى، والتودد حدا أوسط، والصدق والإخلاص حدا أعلى.

ومقتضى الصدق والإخلاص طلب المنفعة العاجلة والآجلة، والتنزه عن الأغراض والأعواض. وينتج عن ذلك أخلاق في سلوك المحاوِر تظهر في أقواله وأفعاله، صورتُها العامة «ينبغي اجتناب آفات السلوك»، وصورتها الخاصة «على

---

(80) ينظر على سبيل المثال إبطاله دعوى الجابري «بيانية» العقل الإسلامي وانفصاله عن البرهانية، ودعوى أركون «شرعانية» العقل الإسلامي، في: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص145-154.

(81) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص39.

كل واحد من المتحاورين أن يطلب الاستقامة الخلقية في أقواله وأفعاله»[82].

ولا شك أن هذه الاستقامة السلوكية تشمل كل القيم الأخلاقية التي تتخذ لها في الإسلام صورها المثلى لاسيما فيما يتعلق بمعاملة الخلْق. فإذا تعلق الأمر بالحوار الفكري فإن احترام حق المحاور في الاعتراض، والإنصات إليه، وتخير ألفاظ الاحترام والتقدير في مخاطبته، واجتناب المعاندة في تلقي الصواب إذا ظهر في خطابه، واجتناب ما يجرح الكرامة، وعدم الخروج عن الموضوع إلى جوانب شخصية، والحرص على نفع المخاطَب بالتماس كل سبل التودد والتقرب التي تحمله على الأنس والاطمئنان ما يهيئه لقبول القول إذا ظهر صوابُه، واجتناب كل ما يبعث على النفور، تُعدّ جميعها من مقوّمات المظهر الأخلاقي للعقلانية الحوارية.

وعندما نتأمل مؤلفات طه عبد الرحمن يسترعي انتباهنا ظاهرتان تتصلان بهذه القيم الأخلاقية وثيق اتصال، يمكن أن ندرج إحداهما ضمن خطة التعميم، وندرج الأخرى ضمن خطة البناء على المشترك.

1.3.3. خطة التعميم

يمكن أن نرمز لهذه الخطة بأنموذج «إن الذين». الذي يرد في كثير من الآيات القرآنية، وأنموذج «ما بال قوم». الذي يرد في كثير من مواعظ النبي محمد صلى الله عليه وسلم. إنه أنموذج العناية بالموضوع لا الشخص، بالفعل لا الفاعل، بالفكرة لا صاحب الفكرة؛ فمعلوم أن المدح والذم إنما يتعلقان بالأفعال ذاتها لا بأصحابها، أو بعبارة أدق: بأصحابها في حال تلبسهم بتلك الأفعال لا بذواتهم مستقلة عنها. فإذا اتجه المخلص في ذمه أو نقده إلى جهة ما فإنما يعنيه أفعالُها لا الفاعلون أنفسُهم، وإذا تعلق الأمر بالأفكارِ تعنيه الأفكارُ أنفسُها وليس أصحابها. لذلك يحرص على مساءلة هذه الأفكار دون حاجة إلى ذكر من قال بها إلا حيث تقتضي الحاجة ذلك. وهذا هو عين ما نجده في مؤلفات طه عبد الرحمن.

---

(82) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص44.

في هذه المؤلفات تختفي أسماء الأشخاص وتظهر الدعاوى والأفكار والأطروحات؛ فلا يشعر صاحب الأطروحة محل الاعتراض والنقض أنه هو المعنيّ شخصيا بذلك النقد، ولا يجد، من ثم، حرجا في تلقي ذلك النقد، وتأمل الأدلة المُثبتة في كل دعوى أو اعتراض بصدر قد رُفع عنه الحرج، ما يهيّء طلّاب الحقيقة المخلصين لقبولها إذا ظهرت لهم مؤيدة بالدليل.

لا نكاد نجد في مؤلفات طه عبد الرحمن ذكرا لأسماء المعترَض على أطروحاتهم إلا مرات تعد على أصابع اليد الواحدة: الجابري في «تجديد المنهج في تقويم التراث»، والجابري وأركون في «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، ولا يكاد يرد اسم آخر سوى هذين الاسمين. حتى علي حرب الذي سخر من ترجمة طه للكوجيتو الديكارتي «انظر تجد»، لم يذكر اسمه وهو يرد على اعتراضه في مقال طويل جعله تمهيدا للجزء الثاني من كتابه «فقه الفلسفة»[83].

إننا واجدون في مؤلفاته مناقشة للأفكار لا الأشخاص. وحين يعيب طه على الفكر المعاصر تقليديته أو ينفي عنه حداثيته، فإنما يفعل ذلك على سبيل التعميم لا التخصيص، ويؤيد ذلك بالأدلة العلمية الموضوعية لا التجريح؛ فهو يقول على سبيل المثال: «أرى أنه لا وجود لحداثة عربية؛ فالحداثيون العرب مقلدون صريحون»[84]. ثم يمضي في إثبات دعواه بأدلة قوية.

---

(83) ينظر: فقه الفلسفة: 2-القول الفلسفي؛ المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005، ص19-57. وقد أورد طه عبد الرحمن ق مطلع رده على علي حرب ما يكشف خُلُقَه في الحوار، وتحرجّه من توجيه النقد إلى شخص بعينه: وذلك حين قال: «أما الذين ابتُلوا بنقد ترجمتنا التأصيلية لـ«الكوجيتو»، فنقول لهم: إن الحق لا يأتي به واحد، معتقدا كان أو منتقدا؛ وطلبُنا للحق يدعونا إلى بيانه لسببين اثنين: أحدهما، إصرار هؤلاء على إشهار هذا النقد، وربما الاغترار به؛ والثاني، إلحاح بعض قرائنا الأفاضل وأصدقائنا الأوفياء على الجواب عليه، تصحيحا لمنهج العقل وخدمة لمقاصد العلم؛ وها نحن نفعل استجابة لهم، ونحن أشد ما نكون نفورا من نقد غيرنا أو الرد عليه من غير موجب يحملنا على ذلك حملا» (ص21).

(84) الحوار أفقاً للفكر، ص104.

وحين ينفي عن الترجمة الفلسفية العربية الإبداع والجمال، فهو يفعل ذلك على سبيل التعميم، كأن يقول: «فالترجمة الفلسفية العربية وقعت في التقليد، مخلّة بمقتضى الإبداع من جهتين، إذ لا ابتكار فيها ولا جمال»[85].

وحين ينتقد خصوم «علم الكلام» لا يذكر واحدا منهم، بل يُثبت تهافت أطروحاتهم دون تشخيص ولا تجريح فيقول: «إذا كان خصوم «علم الكلام» يصوغون انتقاداتهم، سواء بطريقة المناظرة أو بطريق المجادلة غير المباشرة، فإنهم يكونون قد قاموا بشرط «الكلام»، في حين كان منطقُ موقفهم المعارض يقتضي منهم الخروج عن هذا الشرط؛ لكن كيف يتأتى لهم الخروج ما دام كل معترض واقعا في «الكلام» شاء أم أبى!»[86].

فهذا هو منهجه في حوار الأفكار: يشخّص عِللَها ولا يعنيه منها أمر الأشخاص، ويكشف مقدار ضعف أدلتها أو اختلال منهجها أو تهافت منطقها بالتحليل والتدليل وليس بالتسفيه والتجهيل[87].

2.3.3. خطة البناء على المشترك

يمكن أن نرمز لهذه الخطة بأنموذج قوله تعالى: ﴿تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءِۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾. وتطبيقها عند طه عبد الرحمن هو اجتذاب المحاوَر للوقوف على مساحة من الأرض مشتركة قدر المستطاع، ثم محاولة الإقناع بما هو محل اختلاف.

---

(85) الحوار خلقا للفكر، ص69.

(86) في أصول الحوار، ص72-73.

(87) نستثني من ذلك قوله في مقدمة «تجديد المنهج في تقويم التراث»: «لقد أنزل كثير من هؤلاء أنفسهم من التراث المنزلة التي لا يستحقون. فتكلموا فيه بما لا يعرفون وتطاولوا على البت فيما لا يفقهون، مع إيجابهم على الناس قبول كلامهم فيه وترك ما يؤثر من خلافه. والحق أن قلة اطلاعهم على معارفه وضعف استئناسهم بمقاصده، لا ينازعهم فيه إلا من هو أقل علماً وأضعف أنساً» (ص10). ولا نرى أن طه عبد الرحمن يخالف ههنا مبدأه في الحوار؛ ذلك أن الهجوم على التراث الإسلامي كان من الشراسة بحيث يستحق هذا الرد، وأن مبدأ «التصديق» الذي وضعه طه في كتابه «اللسان والميزان» يغلّب الإخلاص في القصد على المبالغة في التأدب، حفظا لحق الطرفين معا لا الطرف المحاوَر فقط، وأداء لواجب إظهار الحق وتنبيه الخلق.

يمكن أن نلحظ ذلك في تبنيه لمصطلح «الحداثة»[88]؛ فمع أن مفهوم الحداثة لا يكاد يقبل الانفصال عن واقع الحداثة الغربية المتناقض مع كثير من القيم الإسلامية، فإنه قبِل أن يتحاور مع الحداثيين العرب وغير العرب على مساحة مفهوم الحداثة ذاتها، وكأنه يخاطبهم قائلا: يا أيها الحداثيون العرب، وغير العرب، تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم: ألّا يكون لأحدنا وصاية على الآخر، ولا يسلّم أحدنا للآخر برأي أو مقولة إلا بعد مساءلة واعتراض، وأن نسعى لتعميم القيم الإيجابية قدر المستطاع، وأن نحرص على الإبداع ونجتنب التقليد.

ويمكن أن نلحظه في تقويمه للقراءة الحداثية للقرآن الكريم، حين قبِل أن يقف مع الممارسين لهذه القراءة، السالكين في ذلك خطة «نزع القدسية»- قبِل أن يقف معهم على قاعدة رفع القدسية ولكن بمفهوم مختلف، فقال: «أدعو هؤلاء إلى قراءة حداثية مبدعة حقا تستجيب لما يبتغون هم، ولكن على الوجه الذي يجب وحيث يجب؛ فهم يريدون رفع القدسية، فيمكن أن نرفع هذه القدسية حيث ينبغي، إذ يكفي أن نستبدل مكان هذا المقصد مقصدا آخر أوسع منه مثل «تكريم الإنسان»؛ ومتى كرمنا الإنسان، تعيّن رفع القدسية عن الاجتهادات التي لم تعد صالحة لسلوكه ولا خادمة لوجوده»[89].

ويكتسي هذا القبول طابعا أخلاقيا واستدلاليا في آن؛ فهو أخلاقي من حيث دلالتُه على روح الانفتاح والسماحة والحرص على التوافق ونبذ التعصب والعناد، واستدلالي من حيث أنه يستند على منطق حجاجي مقنع، من شأنه أن يرضي الطرف المحاوَر إذا كان هدفه هو حقا تكريم الإنسان؛ وليس شرطا أن يكون الطرف المحاوَر هو أصحاب القراءة الحداثية أنفسهم، بل يكفي أن يستفيد من هذه الخطة الخطابية المطّلعون على هذه القراءة، المتأثرون بها.

ونقرأ في موضع آخر من كتابه هذا إعلانا صريحا عن خطة البناء على

---

(88) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة: **المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص25.

(89) **الحوار أفقاً للفكر**، ص90.

المشترك حين يقول: «كيف نتعامل مع الحداثة الغربية في ثقافتنا العامة؟ هذا سؤال في غاية الدقة؛ والجواب أنه ينبغي أن ننطلق مما نستطيع أن نشترك فيه مع أهلها؛ والمشترك الأول بيننا وبينهم هو «**إمكانية الإبداع**»؛ فقد برهنوا على أن الحداثة إبداع، فينبغي أن نكون مبدعين مثلهم؛ فإذاً يتعيّن أن نستعيد قدرتنا الإبداعية من أسلافنا كما استعادوها هم من اليونان واللاتين، حتى نكون حداثيين»[90]. ثم يذكر مشتركاً آخر هو «طلب التأنيس» فيوافقهم عليه بشرط تمييز الإنسان بالأخلاق لا العقل المجرد. وهي، لا شك، خطة جاذبة، فيها تودد وتقرب، إذ تخاطب المختلف بأعذب ما يحب أن يسمعه من المصطلحات والتطلعات التي ربما حملها شعارا ولم يجتهد في ممارستها، فتدعوه إلى الإبقاء عليها، بل الاستمساك بها، ولكن بصورة أدلّ على الإبداع، وأكرم للإنسان.

ومما يعدّه طه عبد الرحمن ركنا ضروريا في أخلاقية الفكر والحوار، ما ذكره تحت «مبدأ التصديق» من ضرورة «مطابقة القول للفعل» أو «تصديق العمل للكلام»، وضرورة أن يكون الكلام لداعٍ يدعو إليه، إما في اجتلاب نفع أو دفع ضرر، أو ما اصطلح عليه في موضع آخر بـ«السؤال المسئول»[91]. وهذا الركن حاضر في مؤلفات طه عبد الرحمن، وقد كشفنا عن جانب منه حين قابلنا بين تنظير الرجل للحوار وممارسته له؛ أما الجانب الآخر فيتعلق بسلوك الرجل في حواراته المباشرة وعلاقاته المختلفة، وهو أمر خارج عن موضوع هذا البحث، وإن كنا نملك أن نذكّر القارئ بأن الفيلسوف طه عبد الرحمن هو، زيادة على كونه عَلَماً في الفلسفة، علَمٌ في السلوك.

خاتمة

لم يتميز طه عبد الرحمن بإيمانه بالقدرة على الإبداع، ودعوته إلى التفلسف، وممارسته لكليهما بكفاءة ومهارة وحسب، بل تميز كذلك بإيمانه

(90) **الحوار أفقاً للفكر**، ص106.

(91) **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص14.

بالحوار وسيلةً للإبداع الفكري والتثاقف الفلسفي، وتأسيسه لنظرية في الحوار تقوم على ما يختص به الإنسان من القوة الاستدلالية والجوهر الأخلاقي، وبممارسة هذه النظرية في واقع حياته، وجملة مؤلفاته.

لقد جعل طه عبد الرحمن من مبدأ «تكريم الإنسان» منطلقا لإبداع منظومة النظريات والمبادئ الفلسفية؛ فبنى على أساس هذا التكريم قولَه بالحق في الاختلاف والاعتراض، وجعل العقل وسيلة الإنسان في بناء اختلافه واعتراضه على أسس منطقية استدلالية، كما جعل الكلام أصلا في التفلسف والحوار أصلا في الكلام، وربط العقل بالخلُق توسيعا لآفاقه وترشيدا لأخلاقه وتكريما له ولإنسانية الإنسان بهذا التكريم. فنتج عن كل ذلك نظرية متناسقة متماسكة عرضها في عدد من بحوثه، ومارسها في جميع مؤلفاته. وقد عبّرنا عن زبدتها بعنوان يدل على أن طه عبد الرحمن قد آمن بالحوار منهجا للفكر، وبالخُلُق منهجا في الحوار؛ فإذا بالحوار ليس مجرد تواصل إنساني بالعقل المجرد، بل تعامل أخلاقي قوامه الاستدلال والأخلاق. فتلك هي العقلانية الحوارية في مؤلفات طه عبد الرحمن، اجتهدنا في تلخيص أطروحتها ما استطعنا، وعضّدنا فيه التنظير بالتطبيق كما وعدنا. فعسى أن نكون قد أسهمنا بهذا الصنيع في معالجة إشكال الحوار والأخلاق في فكر طه عبد الرحمن، وفي متابعة الطريق الذي فتح به للفكر والفلسفة آفاقا رحبة لإبداع يجمع ولا يفرّق، وعقلانية تثمر بالاستدلال، وتتكوثر بالحوار، وتزكو بالأخلاق.

إجمـــال

إن قراءة الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن هي قراءة لمشكلة الإبداع في فكرنا العربي المعاصر، ومعالجة لمعضلة التقليد في ثقافتنا العربية الحديثة. ذلك أن هذا الإنجاز قد تأسس على منهجية تصف الداء أولا ثم تجتهد في صنع الدواء، وتميط العوائق أولا ثم تنطلق في طريق البناء. وقد وضع الرجل يده على لب مشكلة الأمة الثقافية والحضارية، بفلسفته للإبداع فلسفةً كشفت غيابه المفجع في تفكير نخبتها المتصدية لفعل القراءة والكتابة والتفلسف، وأبانت عن شيوع نقيضه (التقليد) في كتاباتهم وخطاباتهم ومذاهبهم في القراءة والتحليل والفكر، وعزت ذلك إلى غياب جوهره (الاعتراض)، والسقوط في موانعه من اعتقاد إعجاز القول الفلسفي، وتقديس القول الفلسفي المنقول، واعتقاد استقلال المضمون الفلسفي عن شكله؛ بما يؤدي إلى اعتقاد كونية الفلسفة وشموليتها، وإطلاقية الفلسفة المنقولة وإلزاميتها، واستحالة القدرة على التفلسف خارج نطاق هذه الفلسفة المنقولة، ومن ثم استحالة إبداع فلسفة ذات خصوصية.

وقد عكف طه عبد الرحمن، في جملة إنتاجه الفكري، على إماطة العوائق عن حركة الإبداع وطريق التفلسف، بتذكير المشتغلين به بأن الإبداع أصالة واجتهاد وليس متابعة وتقليدا، واعتراض وانتقاد وحرية وليس تسليما واعتقادا وتبعية. وتجريده الفلسفة مما خُلع عليها من القداسة والإعجاز والأسطورية، ومن ثم الكونية والشمولية. واجتهاده في التنظير لفقه الفلسفة بما يميط عائق الجهل بأسباب التفلسف، ويهدم العائق الأكبر في سبيل تحرر المتفلسف العربي وقدرته على الإبداع الفكري والفلسفي الأصيل؛ وهو عائق الاعتقاد بأن الفلسفة واحدة لا تعدد فيها، وصحيحة لا وهم فيها، ومن ثم فالفلسفة المنقولة واجبة لا انفكاك

عنها. وإذ هُدم هذا السور المنيع فقد صار في الوسع الإقدام على إبداع فلسفة ذات خصوصية.

وقد تصدى طه عبد الرحمن بكل فذوذية ومسئولية، وبهمة إبداعية وروح تأصيلية، لإبداع فلسفي يُشهد له بالأصالة والخصوصية؛ فكان مؤسسا لعلم جديد، هو «فقه الفلسفة»، يعلو على الفلسفة فيفلسفها بإخضاعها للدراسة العلمية. وكان مهندسا لفلسفة هي بنت صاحبها وبيئتها وسياقها الحضاري، العقدي والمعرفي واللغوي؛ فإذا هي إسلامية عربية، وعقلانية حوارية، وأخلاقية عملية، تختلف في جل خصائصها ومبادئها عن الفلسفة المنقولة، بل تُسائل هذه الفلسفة المنقولة وتُقارعها فتقرعها في مواطن كثيرة.

لقد كان الخطأ الأكبر الذي كلّف العرب قرنا ونيفا من الاضطراب والانتكاس، والتخلف عن ركب الحضارة، والاستعاضة عن النهضة الحقيقية برفع شعاراتها وعن الحداثة المبدعة باستيراد مظاهرها، هو اعتقاد أهل النفوذ والتأثير من المثقفين والساسة أن النهضة دواء جاهز يمكن أن يستورد من أية جهة ولا يشترط أن يستحضر محليا بشروط بيئية خاصة، وأن الحداثة جوهر كوني واحد ثابت هو ما عليه واقع الحداثة الغربية. وقد بيّن طه عبد الرحمن، فيما عرضناه من موقفه من الحداثة عموما ومن الحداثة العربية خصوصا، خطأ هذا الاعتقاد وتهافته، ونبّه أصحابه عن شروط النهضة ومناقضتهم لروح الحداثة. ولعل فيما قدّمه من تصور للحداثة المبدعة الأصيلة ما يحرّك الهمم في سبيل نهضة عربية حقيقية تبدع حداثتها إبداعا، ولا تكتفي من الحداثة برفع الشعار، ومن الإبداع بتقليد الآخر.

لقد أنتج هذا الفهم القاصر، والتطبيق الفاسد، لمفهوم الحداثة أزمة مصطلحية حادة؛ ولأن مشكلة المصطلح في الفكر العربي المعاصر هي مشكلة ناتجة عن ترجمة المتفلسفة العرب الفلسفة الغربية من جهة، وعن عجزهم عن التفلسف وركونهم إلى التقليد من جهة ثانية، فقد وقف طه عبد الرحمن عند معضلة الترجمة، فحلل وجه الصلة بينها وبين الفلسفة، وتابع أطوارها وأوضاعها لدى المتفلسفة العرب قديما وحديثا، فوجدها ترجمة اتباعية لا تُقدِر متلقيَها على

التفلسف؛ لذلك تصدى هو للتنظير لترجمة إبداعية تقوم على التأثيل، وقدّم أنموذجا تطبيقيا لهذه الترجمة تجلى في جميع مؤلفاته؛ فقد حرص فيها على معاملة المصطلحات الوافدة معاملة تأثيلية تربطها بأصولها وتختار لمقابلتها مصطلحات مأصولة موصولة بجذورها اللغوية والمعرفية. وقد هداه استقلاله واجتهاده إلى وضع علوم ونظريات واستحداث مفاهيم، فكان ذلك عاملا قويا في تمكينه من إنشاء مصطلحات فلسفية خاصة به، ذات قدرة تداولية عالية، تتمتع بقيم بيانية وجمالية لافتة للنظر؛ وكان ذلك دليلا قويا على أن سبيل الخروج من أزمة المصطلح، ومن أزمات التخلف عامة، هي استعادة الإيمان بحرية التفكير والحق في الاختلاف، وتقدير الذات وعدم تهويل الآخر، والإقبال على الاجتهاد طلبا للأصالة والتميز والعطاء.

إن تجربة طه عبد الرحمن في صناعة المصطلح كشفت لنا شدة ارتباط صناعة المصطلح بصناعة الفكر، وارتباط صناعة الفكر بهمة ممارسة الإبداع الفلسفي، وارتباط ممارسة الإبداع الفلسفي باعتقاد ارتباط الفلسفة بالسؤال، والإيمان بحق الفرد في حرية التفلسف وحق القوم أو الأمة في الاختلاف الفكري والفلسفي. فقد آمن طه عبد الرحمن بحقه في التفلسف وحريته في التفكير واستقلاله في السؤال، وظل طوال مسيرته الفكرية الطويلة يمارس هذا الحق ويدعو إليه؛ فجاءت مؤلفاته منزهة من آفة التقليد، عامرةً بحس استشكال المفاهيم، نابضةً بروح الاجتهاد والأصالة والسؤال المسؤول؛ فنتج عن ذلك ابتكاره لمفاهيم فلسفية عديدة استحدث بعضها استحداثا، واستشكل بعضا استشكالا لم يُعهَد نظيرُه؛ فمنحه هذا الاستقلال في السؤال، وهذا الإبداع في الاستشكال، وهذا الإقدام على الاجتهاد، وهذا الحرص على التأصيل مهارةً اصطلاحية عالية، مهدت له طريق صناعة المصطلح بطريق التوليد الأصيل القائم على الاشتقاق والمجاز، وفتحت أمامه مجالَ ما سميناه «كوثرة المصطلح»؛ حيثُ بدت في الفيلسوف المفكر مهارةُ تطويع العربية للوفاء بحاجات الفكر المعاصر، ومهارة التصرف في معجمها اللغوي مجازا واشتقاقا، ودلالةً وبناء، ومهارة المجانسة بين منظومة المصطلحات المنتمية إلى مجال مفهومي معين من جهة،

والمجانسة بين المصطلح المصطنع ومجاله التداولي المعرفي من جهة ثانية؛ فكانت تجربته في الاجتهاد الفكري والتوليد الاصطلاحي رائدة وراشدة بحق، تقوم دليلا على أن الإبداع الفكري هو السبيل لكوثرة المصطلح، وتجاوز أزمة التعامل مع الرصيد المتراكم من المصطلحات المعرفية والعلمية التي ينتجها العالم المتقدم.

ولم يتميز طه عبد الرحمن بإيمانه بالقدرة على الإبداع، ودعوته إلى التفلسف، وممارسته لكليهما بكفاءة ومهارة وحسب، بل تميز كذلك بإيمانه بالحوار وسيلةً للإبداع الفكري والتثاقف الفلسفي، وتأسيسه لنظرية في الحوار تقوم على ما يختص به الإنسان من القوة الاستدلالية والجوهر الأخلاقي، وبممارسة هذه النظرية في واقع حياته، وجملة مؤلفاته؛ فقد جعل من مبدأ «تكريم الإنسان» منطلقا لإبداع منظومة النظريات والمبادئ الفلسفية؛ فبنى على أساس هذا التكريم قولَه بالحق في الاختلاف والاعتراض، وجعل العقل وسيلة الإنسان في بناء اختلافه واعتراضه على أسس منطقية استدلالية، كما جعل الكلام أصلا في التفلسف والحوار أصلا في الكلام، وربط العقل بالخلُق توسيعا لآفاقه وترشيدا لأخلاقه وتكريما له ولإنسانية الإنسان بهذا التكريم.

المصادر والمراجع

المصادر

- القرآن الكريم (برواية حفص عن عاصم).
- طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية؛ النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014.
- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2007
- طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005.
- طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2006.
- طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2006.
- طه عبد الرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2014.
- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.
- طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2012.
- طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2006.
- طه عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012.

- طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997
- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1 - الفلسفة والترجمة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2008
- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 2 - القول الفلسفي؛ المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005.
- طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1987
- طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2014.
- طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998

المراجع

- أدونيس، **الثابت والمتحول**، دار العودة، بيروت، ط4، 1983، ج1.
- جعفر آل ياسين، **الفارابي في حدوده ورسومه**، عالم الكتب، بيروت، ط1، سنة1985.
- جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط. القاهرة، 1968.
- زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت-القاهرة، ط3، 1974.
- طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، مطبعة المعارف، القاهرة، 1938، ج1.
- عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة أداةً للحوار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2011.
- عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- عبد الملك بومنجل، «من فلسفة الإبداع إلى إبداع الفلسفة-قراءة في الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن»، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع69، صيف 2012.

- علي بن إبراهيم النملة، **إشكالية المصطلح في الفكر العربي**، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، ط1، 1431هـ-2010م.
- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، دار الفكر، بيروت-دمشق، 1420هـ-2000م.
- الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري)، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق سعيد محمد اللحّام، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988.
- محمد آيت حمو، **أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر**، دار الأمان، الرباط، ط1، 1433هـ-2012م.
- محمد أركون، «أي فكر عربي حداثي نريد؟» ضمن كتاب: **الحداثة والحداثة العربية**، مؤتمر إشهار المؤسسة العربية للتحديث الفكري، 30 نيسان/أبريل - 2 أيار/مايو 2004.
- محمد وقيدي، «الفلسفة انطلاقاً من الحوار»، **مجلة المناهل**، وزارة الثقافة المغربية، العدد 71-72، 2004.
- ممدوح محمد خسارة، **علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية**، دار الفكر، دمشق، 2008.